ARCHIVES

d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age

ARCHIVES

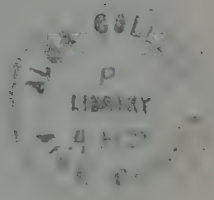
D'HISTOIRE DOCTRINALE ET LITTÉRAIRE

DU

MOYEN AGE

TRENTE DEUXIÈME ANNÉE
1957

Ouvrage publié avec le concours
du Centre National de la Recherche Scientifique



PARIS
LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J. VRIN
6, Place de la Sorbonne, Ve
1958

47468

Mon propos n'est pas de faire double emploi avec ces pages excellentes, mais de signaler huit auteurs (dont deux cisterciens) qui ont été oubliés jusqu'ici[1], et surtout de scruter comment cette expression a pu se transmettre depuis l'Antiquité jusqu'au Moyen Age. Par exemple M. Gilson, tout en maintenant avec fermeté contre F. Châtillon que cette ' regio ' occupe une place considérable dans la théorie bernardine de l'image et de la ressemblance, hésitait à affirmer que Bernard eût « directement puisé sa formule dans les *Confessions* d'Augustin[2] » et proposait comme « intermédiaire possible » un *Office de saint Augustin*[3]. Le problème qui me retiendra spécialement peut se définir en ces termes :

Premièrement, le chapitre des *Confessions* où Augustin emploie (de façon unique dans son œuvre entière[4]) ' regio dissimilitudinis ' a-t-il eu, oui ou non, une influence décisive pour la fortune postérieure de l'expression et les exégèses dont elle fit l'objet ?

Deuxièmement, les auteurs qui l'emploient dans l'Église latine ont-ils tous connu cette expression à travers ce seul passage d'Augustin, ou certains d'eux sont-ils reliés par d'autres voies à la tradition platonicienne ? Si oui, est-il permis, sans prétendre apporter la clé du problème, de faire quelque conjecture vraisemblable au sujet de ces intermédiaires perdus ?

Pour un tel examen, il semble nécessaire de dresser au préalable un répertoire aussi complet que possible des passages où est alléguée l'expression, munie d'un large contexte. Le lecteur trouvera plus loin ce répertoire sous forme d'appendice, auquel je renverrai constamment.

I

Si l'on examine ces textes, l'on doit conclure, à mon avis, que la plupart de ces auteurs ont en tête ou entre les mains les *Confessions* et tirent du livre VII l'expression ' région de dissemblance ', spécialement les Cisterciens à la suite de saint Bernard :

(1) Ci-dessous les textes nos 6 d'Yves de Chartres ; 56-60 de Vivien de Prémontré, Ailred de Rievaulx, Isaac de l'Étoile, Adam l'Écossais, Philippe de Harvengt ; 64 de Jacques de Voragine ; 65 de Pétrarque.

(2) Gilson, *art. cité*, p. 129. Il poursuit : « Sans doute, Bernard peut avoir lu les *Confessions* et s'être souvenu de ce passage, mais rien ne prouve qu'il l'ait fait. Il est vrai que, prise dans son contexte original, la formule augustinienne était trop étroitement liée à l'histoire personnelle de son auteur pour être aisément transportable ; mais, précisément, c'est ce qui rend très difficile de dire, lorsqu'on la rencontre ailleurs, qu'elle vient de là ».

(3) E. Gilson, *Sur l'office de saint Augustin*, dans *Mediaeval studies*, t. XIII, 1951, p. 233-234. Mais ce texte de date incertaine (n° 61) me paraît en tous cas postérieur à celui d'Yves de Chartres (n° 6) qu'il reproduit.

(4) Cf. pourtant Augustin, *Enarr. in Ps.* CXLVI, 7, 14, *C. C.*, t. XL, p. 2132 : « A quibus longe est quod ubique est ? Ubi putatis, nisi quia iacent in dissimilitudine sua, exterminantes in se similitudinem Dei ? » Il s'agit bien ici d'exil dans un *lieu* de dissemblance et, comme chez Platon, d'une dissemblance de soi-même à soi. De même, dans la *Vita S. Mariae Magdalenae* (texte n° 24 fin).

AUGUSTIN, *Confessions*, VII, 20, 26, 16 éd. Labriolle, p. 170.

« *Inflabar scientia* (cf. *I Cor.* VIII, 1). Vbi enim erat illa *aedificans* caritas a *fundamento humilitatis*, quod est Christus Iesus (cf. *I Cor.* III, 11). »

VIII, 7, 16, 4, p. 189 : « *Constituebas me ante faciem meam* (cf. *Ps.* XLIX, 21)... Et si conabar *a me auertere* aspectum, narrabat ille (= Ponticianus) quod narrabat ».

VII, 10, 16, 1, p. 161 (texte ci-dessous n° 5) :

« Et inde admonitus redire ad *memet-ipsum* intraui in intima mea et potui, quoniam factus es adiutor meus (*Ps.* XXIX, 11). Intraui et uidi... supra mentem meam *lucem* incommutabilem, non hanc uulgarem et conspicuam omni carni nec quasi ex eodem genere grandior erat, tamquam si ista multo multoque *clarius claresceret* totumque occuparet magnitudine... Qui *nouit ueritatem* nouit eam... Et cum te primum cognoui, tu assumsisti me, ut uiderem esse, quod uiderem, et nondum me esse, qui uiderem. Et reuerberasti *infirmitatem* aspectus mei radians in me uehementer, et contremui amore et horrore, et *inueni* longe *me* esse a te *in regione dissimilitudinis* ».

VII, 17, 23, 3, p. 166 : « Moxque diripiebar abs te pondere meo et ruebam in ista cum gemitu ; et pondus hoc consuetudo *carnalis*... quoniam *corpus* quod corrumpitur *adgrauat* animam et deprimit *terrena* inhabitatio sensum multa cogitantem (*Sap.* IX, 15) ».

BERNARD, *In Canticum canticorum sermo* XXXVI, 5, *P. L.*, t. CLXXXIII, 968 C (= texte ci-dessous n° 14) : « Aduertisne iam quam uerum sensit Apostolus quia *scientia inflat* (*I Cor.* VIII, 1) ? Volo proinde animam primo omnium scire *se ipsam*, quod id postulet ratio et utilitatis et ordinis. Et ordinis quidem, quoniam quod nos sumus primum est nobis ; utilitatis uero quia talis scientia non inflat, sed humiliat, et est quaedam praeparatio ad *aedificandum*. Nisi enim super *humilitatis* stabile *fundamentum*, spirituale aedificium stare minime potest. Porro ad se humiliandum nihil anima inuenire uiuacius seu accommodatius potest, quam si *se in ueritate inuenerit* : tantum non dissimulet, non sit in spiritu eius dolus (cf. *Ps.* XXXI, 2), *statuat se ante faciem suam* (cf. *Ps.* XLIX, 21), nec se *a se auertere* abducatur. Nonne se ita intuens *clara luce ueritatis inueniet se in regione dissimilitudinis* : et suspirans misera, quam iam latere non possit quod uere misera sit, nonne cum propheta clamabit ad Dominum : In ueritate humiliasti me (*Ps.* CXVIII, 75) ? Nam quomodo non uere humiliabitur in hac *uera cognitione* sui, cum se perceperit oneratam peccatis, mole huius mortalis *corporis aggrauatam*, *terrenis* (cf. *Sap.* IX, 15) intricatam curis, *carnalium* desideriorum faece infectam, curuam, *infirmam*... »

Saint Bernard, qui évite les citations, laisse rarement apercevoir ses sources. Le parallèle ci-dessus est d'autant plus précieux[1]. Il montre à la fois que Bernard est nourri des *Confessions* et fait preuve d'une grande originalité au sein même de l'emprunt. Il sait ramasser en une phrase saisissante de concision tout le chapitre d'Augustin sur la ' région de dissemblance '. Autour de ce noyau central s'ordonnent trois autres emprunts ; mais le fil de la page bernardine n'en est pas moins personnel : cette idée que la connaissance de soi, si elle est véridique, conduit l'homme

(1) E. GILSON, *Regio dissimilitudinis*..., p. 128, écrivait déjà que ce texte lui « semble dominer le débat ». Les nouveaux parallèles textuels que je mets en lumière ajoutent encore du poids à cette affirmation.

à l'humilité par comparaison avec l'omnipotence divine. La notion d'humilité, qui n'apparaissait qu'incidemment dans ces lignes d'Augustin[1], devient centrale chez Bernard. De même, dans le texte ci-dessous n° 26, qui est de Bernard ou d'un de ses disciples, l'*assumptio* par laquelle Dieu arrache l'homme à la ' région de dissemblance ' reprend le : « Tu *assumsisti* me » d'Augustin (texte n° 5 et ci-dessus, p. 7, col. *a*).

Outre ces rapprochements textuels, l'on remarquera que le thème de l'Enfant prodigue, comme plusieurs auteurs l'ont déjà souligné[2], est insinué dans ce chapitre des *Confessions* par le « inueni me *longe* esse a te in *regione* dissimilitudinis » qui assimile implicitement le τόπος ἀνομοιότητος à la *regio longinqua* de la parabole de saint Luc (XV, 13 : « peregre profectus est in regionem longinquam... et abiit »). Or, dans tous nos textes latins (sauf le n° 10 sur lequel je reviendrai), τόπος ἀνομοιότητος est traduit chaque fois *regio dissimililudinis*, et non *locus*. De plus, sur nos soixante textes postérieurs à Augustin, dix-huit mentionnent explicitement cette parabole[3] et sept autres l'évoquent[4], présomption d'une dépendance à l'égard d'Augustin, même si celui-ci n'est pas forcément l'inventeur de cette assimilation entre *regio longinqua* et *regio dissimilitudinis*[5]. Quelques textes, enfin, utilisent les paraboles immédiatement précédentes du même chapitre, paraboles que Luc, et à sa suite

(1) Remarquons toutefois que le mot *humilitatis* est une ajoute personnelle d'Augustin au verset de saint Paul, *I Cor.* III, 11.

(2) Châtillon, *Regio dissimilitudinis*, p. 93-95 ; Gilson, *art. cité*, p. 127. Sur l'Enfant prodigue, cf. Augustin, *Conf.* I, 18, 28, 18, p. 24 ; II, 10, 18, 10, p. 42 : « regio egestatis » (cf. *Luc* XV, 14) ; IV, 16, 30, 19, p. 88 ; XIII, 2, 2, 10, p. 367 : « in longinquam dissimilitudinem tuam » ; *Civ. Dei*, IX, 17, 7, *CC*, t. XLVII, p. 265, 7 (après citation de Plotin, *Enn. I*, 6, 8, 16, p. 115) : « Si ergo Deo quanto similior, tanto fit quisque propinquior, nulla est ab illo alia longinquitas quam eius dissimilitudo ». Sur l'Enfant prodigue, voir déjà Ambroise, *In Ps. CXVIII, sermo XV*, 31, 3, *C. S. E. L.*, t. LXII, p. 347, 8 : « Non ergo interuallo locorum Deus relinquitur, sed prauitate morum et deformitate gestorum ».

(3) Ce sont les textes de Bernard ou attribués à Bernard n°s 11, 21, 22, la *Vita sanctae Mariae Magdalenae* (n° 24 : « inuenit se longe esse »), Ailred (n° 57), Isaac (n° 58 : « ubi se inuenit, nisi in regione longinqua »), Pierre Lombard (n°s 39, 42, 45-48), Jonas et Godefroi de Saint-Victor (n°s 49 et 53), Pseudo-Bède (n° 35), Pseudo-Bruno (n° 37), Hugues de Saint-Cher (n° 62), Jean Godard (n° 63), Remi (n° 54).

(4) Ce sont les textes de Guillaume de Saint-Thierry (n° 7 : « abiisse... longe », et 10 : « abi »), de Bernard (n° 12 : « ad paupertatem... in seruitutem... ad laborem » (cf. *Luc* XV, 14-15), et 19 : « rediens » (cf. *Luc* XV, 17 reuersus), de Nicolas de Clairvaux (n° 23, où la *regio longinqua* de *Luc* XV, 13 est contaminée avec celle de *Luc* XIX, 12), d'Adam l'Écossais (n° 59 « longe »). C'est à tort que Van den Eynde, *art. cité*, p. 164, réfère à un commentaire du *Ps.* I, 1, tous les cas où *regio dissimilitudinis* est construit avec *abire* ou des termes synonymes ; car la parabole de l'Enfant prodigue comporte également : « Profectus est... et *abiit* (*Luc* XV, 13-15). La *regio dissimilitudinis* fut mise en rapport aussi bien avec le : « Egredere et *abi* » de *Cant. cant.* I, 7 (texte n° 10) et le : « Egressusque » de *Gen.* IV, 16 (textes n°s 8 et 10).

(5) Réserve nécessaire en raison de textes tels que p. 21, n. 2-3 ; 22, n. 1.

les *Confessions*[1], mettaient exactement sur le même plan que celle de l'Enfant prodigue parce qu'elles ont trait au repentir et au pardon du pécheur : celle de la drachme perdue[2] et celle de la brebis perdue. La plupart de ces textes émanent de Bernard ou de ses disciples. La tradition cistercienne l'a donc suivi avec dilection pour cette assimilation entre la *regio longinqua* et la *regio dissimilitudinis*. L'on ne saurait, je crois, tirer argument du « navire », qui apparaît dans plusieurs textes[3], pour prétendre que Bernard ne dérive pas directement d'Augustin[4]. Car l'auteur des *Confessions* mentionne précisément le « navire » à propos de l'aller et retour de l'Enfant prodigue entre la demeure du Père et la région de dissemblance[5]. Parfois, par exemple chez Nicolas de Clairvaux, il est sûr que Bernard est la source la plus directe et la plus manifeste[6]. Mais certains auteurs ont forcément le texte des *Confessions* sous les yeux, puisqu'ils le suivent à la lettre, tels Isaac de l'Étoile et le rédacteur de la

(1) Augustin, *Conf.* VIII, 3, 6, p. 180-181.

(2) *Luc* XV, 8-10 ; texte de Bernard n° 15.

(3) Textes de Bernard, n^{os} 12 et 21 (cf. Nicolas de Clairvaux (n° 23) qui écrit, *P. L.*, t. CLXXXIV, 1057 B : « Transis maria... nauigando ».) Dans le texte n° 12, le *navire* semble s'expliquer suffisamment par la citation scripturaire qui est le thème du sermon (*Prov.* XXXI, 14).

(4) Châtillon, *art. cité*, p. 100 : « L'auteur de nos deux textes a pu emprunter aux *Confessions* un vocable dans sa forme latine ; pour trouver le *navire*, il a fallu qu'il remontât plus haut et que, je ne sais par quels intermédiaires, il renouât avec le philosophe de l'invitation au voyage » ; cf. Déchanet, *Guillaume et Plotin*, p. 246, n. 10 ; de même, selon J. C. Didier, *art. cité*, p. 208, la *nef* serait spécifique du *Politique*.

(5) Augustin, *Conf.* I, 18, 28, 15, p. 24 : « Non enim pedibus aut spatiis locorum itur abs te aut reditur ad te, aut uero filius ille tuus minor equos aut currus uel *naues* quaesiuit aut auolauit pinna uisibili aut moto poplite iter egit, ut in longinqua regione uiuens prodige dissiparet » ; VIII, 8, 19, 31, p. 192 : « Et non illuc ibatur *nauibus* aut quadrigis aut pedibus » ; cf. *Enarr. in Ps.* CXLIX, 5, 11, *C. C.*, t. XL, p. 2182 : « Qui ergo in hac uita gemunt et desiderant illam patriam, currant dilectione, non pedibus corporis ; non quaerant *naues*, sed pennas ; *Civ. Dei* IX, 17, 4, *C. C.*, t. XLVII, p. 265 : « Vbi est illud Plotini ubi ait : Fugiendum est igitur ad carissimam patriam, et ibi pater et ibi omnia. Quae igitur, inquit, *classis* (στόλος) aut fuga ? Similem Deo fieri » (cf. Plotin, *Enn.* I, 6, 8, 16, p. 115 ; F. Châtillon, *Plotiniana II. Retour en la très claire patrie*, dans *Revue du Moyen âge latin*, t. X, 1954, p. 221-236) ; ce passage d'Augustin est reproduit, avec substitution de Platon à Plotin, par Guillaume de Saint-Thierry, *In Epist. ad Rom.*, *P. L.*, t. CLXXX, 560 C. Au surplus, si les auteurs latins tenaient du *Politique* 273 *d* le navire, ils eussent adopté, semble-t-il, la leçon πόντον et non τόπον. Sur l'hésitation des manuscrits et auteurs grecs entre ces deux leçons, cf. J. Pépin, *A propos du symbolisme de la mer chez Platon et dans le néo-platonisme*, dans *Actes du Congrès de Tours et Poitiers (Association Guillaume Budé)*, Paris, 1954, p. 257-259.

(6) Nicolas (n° 23) suit directement Bernard (n° 12), jusqu'à recopier sa phrase : « Magna prorsus dissimilitudo de paradiso ad infernum, de angelo ad iumentum, de Deo ad diabolum » ; après Bernard il considère le « négoce » comme l'occupation propre aux hommes sis dans la région de dissemblance. L'un et l'autre terminent par la cinquième région ou *paradisus supercoelestis* (*P. L.*, t. CLXXXIII, 664 C ; CLXXXIV, 1060 A = *Phèdre* 247 c ὑπερουράνιος).

Vie de sainte Marie-Madeleine[1]. Il en va de même, selon toute apparence, pour ceux qui relient la région de dissemblance à l'idée de conversion par la connaissance de soi-même[2]. Quant à Pierre Lombard (texte n° 43 : *alere... crescere*), il se souvient visiblement de la parole qu'Augustin entendit dans la région de dissemblance : « Je suis la *nourriture* des forts ; *croîs* et tu me mangeras » (texte n° 5).

Cette influence des *Confessions* dans les milieux proches de Bernard peut d'ailleurs être encore confirmée par le fait qu'en d'autres passages Bernard lui-même, Guillaume de Saint-Thierry, Richard de Saint-Victor, Isaac de l'Étoile, Ailred de Rievaulx, Adam l'Écossais, font des emprunts aux *Confessions*, et notamment à ce livre VII où apparaît la région de dissemblance.

Bernard attache une importance spéciale aux passages relatifs à l'intériorité divine, et entend en ce sens le verset du *Discours sur l'Aréopage* : « En lui nous avons la vie, le mouvement et l'être »[3]. L'influence stylistique que saint Augustin, et notamment les *Confessions*, ont exercée sur lui, vient d'être soulignée par Mlle Mohrmann[4].

(1) Les textes n° 24 *(Vita s. Mariae Magdalenae)* : « inuenit se longe esse a Deo » et n° 58 *(Isaac de l'Étoile)* : « Prodigus filius ubi se inuenit nisi in regione dissimilitudinis ? » paraissent calqués directement sur Augustin (n° 5) : « inueni longe me esse a te in regione dissimilitudinis », non à travers Bernard, n° 14 : « inueniet se in regione dissimilitudinis », texte où il n'est justement pas question du Prodigue. V. Saxer, *La Vie de sainte Marie-Madeleine attribuée au Pseudo-Raban Maur, œuvre claravallienne du XII^e siècle*, dans *Mélanges Saint Bernard*, Dijon, 1954, p. 408-421, tout en inclinant à attribuer cette Vie à Nicolas, est persuadé, p. 417, que, pour le passage en question, elle suit *aussi*, directement, Augustin. Sur ce Nicolas, voir en dernier lieu J. Leclercq, *Les collections de sermons de Nicolas de Clairvaux*, dans *Revue Bénédictine*, t. LXVI, 1956, p. 269-302.

(2) Augustin (n° 5) : « Admonitus redire ad memetipsum intraui in intima mea » ; Guillaume (n° 10) : « Cognosce te » ; Bernard (n° 14) : « Animam primo omnium scire seipsam ;... statuat se ante faciem suam ». *Vita S. Mariae Magdalenae* (n° 24) : « statuens se ante se... Cognosce... temetipsam » ; Isaac (n° 58) : « Si uis teipsum cognoscere, ... intra ad teipsum ». M. E. G. Wilkins, *' Know thyself ' in greek and latin literature*, Diss. Chicago, 1917, ne traite que de l'Antiquité.

(3) Bernard, *In Canticum canticorum, sermo* LXXIV, 3, *P. L.*, t. CLXXXIII, 1141 B : « Ascendi etiam superius meum et ecce supra hoc uerbum eminens. Ad *inferius* quoque meum curiosus explorator *descendi* : et nihilominus infra inuentu m est. Si foras aspexi, extra omne exterius meum comperi illud esse ; si uero *intus*, et ipsum *interius erat*. Et cognoui uerum quidem esse quod legeram, quia in ipso uiuimus, mouemur et sumus (*Act.* XVII, 28). Sed ille beatus est, in quo est ipsum, qui illi uiuit, qui eo mouetur » ; cf. Augustin, *Conf.* I, 2, 2, 13, p. 4 : « Nam etsi descendero in infernum, ades (*Ps.* CXXXVIII, 8). Non ergo essem, Deus meus, non omnino essem, nisi esses in me. An potius non essem, nisi essem in te, ex quo omnia, per quem omnia, in quo omnia (*Rom.* XI, 36) » ; III, 6, 11, 17, p. 54 : « Tu autem *eras interior intimo* meo » ; VII, 9, 15, 18, p. 161, citant *Act.* XVII, 28.

(4) Chr. Mohrmann, *Le style de saint Bernard* dans *Pubblicazioni dell'Università cattolica del Sacro Cuore, n. s.* t. XLVI, Milano, [1956], p. 169, 171, 175, 180.

Le *De contemplando Deo*, qui est une des premières œuvres du jeune abbé de Saint-Thierry, commence par un prologue imprégné du livre X des *Confessions* : Recherche de Dieu, qui ne se découvre qu'en soi-même, par le jeu de la mémoire[1]. Guillaume s'excuse du ressouvenir des turpitudes passées ; car il agit, dit-il, par *amour de l'amour de Dieu* : rappel du prologue des livres II et XI des *Confessions*[2]. Plus loin, il revient au livre X, cette fois sous forme d'une citation explicite, quoique l'auteur ne soit pas nommé[3]. D'autres citations des *Confessions* figurent dans ses œuvres postérieures : toute une page du livre VII sur l'humilité de l'Incarnation[4] ; le passage fameux du livre XIII sur le poids qui n'entraîne pas nécessairement vers le bas[5]. Enfin, Guillaume est nourri de formules[6] et de métaphores issues des *Confessions*[7].

(1) Guillaume de Saint-Thierry, *De contemplando Deo*, *prol.* 2, *P. L.*, t. CLXXXIV, 365 BC : « *Quaerens* substantiam cui innitar, quam apprehendam, nullam usquam *inuenio* nisi te... Intus in *cubili* cordis te quaeram, quem exiens *extra non inuenio. Ecce intus sum.* Annuntiate mihi, omnia interiora mea, num quem diligit anima mea uidistis ? Respondetque *mihi memoria :* Penes me est... Imo totae ingrediamur, o *memoria mea*, et omnes *affectiones* ingrediamur » ; Augustin, *Conf.* X, 24, 35, 1, p. 267 : « Ecce quantum spatiatus sum in *memoria mea quaerens* te, Domine, et *non te inueni extra eam*... Quale *cubile* fabricasti tibi ?... Veni ad partes eius, ubi commendaui *affectiones* animi mei » ; X, 27, 38, 2, p. 268 : « Et *ecce intus eras* ».

(2) Guillaume, *ibid.* I, 2, *P. L.*, t. CLXXXIV, 367 D : « Sed uide quia *amore amoris tui hoc facio* » (formule reprise et développée en 369 C) ; Augustin, *Conf.* II, 1, 1, 3, p. 30 : « *Amore amoris tui facio istud* » ; XI, 1, 1, 7, p. 296.

(3) Guillaume, *ibid.* VIII, 18, *P. L.*, t. CLXXXIV, 377 B : « Multi enim, sicut ait quidam a te illuminatus, *amant ueritatem lucentem* et non amant *redarguentem* » ; Augustin, *Conf.* X, 23, 34, 8, p. 266 : « *Amant eam (= ueritatem) lucentem*, oderunt *eam redarguentem* ». Sur l'influence des *Confessions* à ce stade de son œuvre, cf. J. M. Déchanet, *Guillaume de Saint-Thierry, l'homme et son œuvre*, Bruges-Paris, 1942, p. 20, n. 1 et 161.

(4) Guillaume, *De sacramento altaris* 5, *P. L.*, t. CLXXX, 351 D : « Ideo quippe descenderat ad nos, ut amorem nostrum in terrenis dispersum et putrefactum beneficia pietatis exhibendo in se recolligeret et in nouitatem uitae reformaret, et abstractum et emundatum a faece earum rerum, quae cum ipso amari non possunt, secum leuaret sursum. Augustinus in libro Confessionum : Sic enim illa summa maiestas superioribus creaturae suae partibus supereminens... (= *Conf.* VII, 18, 24, 14-22, p. 167-168)... illa autem leuaret eos. Quid enim faceret miser homo..., (= *Conf.* VII, 21, 27-34, p. 171-172)... quod erat contrarium nobis ».

(5) Guillaume, *De natura et dignitate amoris* 1, *P. L.*, t. CLXXXIV, 379 CD : « *Pondus* enim, ut ait quidam uere philosophus, *non* semper *fert ad ima : ignem sursum, aquam deorsum*, sic et de caeteris » ; Augustin, *Conf.* XIII, 9, 10, 15, p. 373 : « *Pondus non ad ima* tantum est, sed ad locum suum. *Ignis sursum* tendit, *deorsum* lapis..., *aqua* supra oleum fusa infra oleum demergitur... *Pondus* meum, amor meus ; eo *feror*, quocumque feror ». Sur l'importance de cette doctrine, cf. Gilson, *La théologie mystique de saint Bernard*, p. 45, n. 1.

(6) Guillaume, *Epist. ad fratres de Monte Dei* 52, éd. M. M. Davy, dans *Études de philosophie médiévale*, t. XXIX, Paris, 1940, p. 100, 25 (= *P. L.*, t. CLXXXIV, 325 C) : « Omnium *interiorum* tuorum *interior* Deus ». Voir les textes d'Augustin et Bernard, cités ci-dessus, p. 10, n. 3.

(7) Guillaume, *ibid.* 27 : « forti *glutine amoris* et consuetudinis » (*Conf.* IV, 10, 15, 20, p. 78) ; 33 : « *fantasmata* cogitationum » (*Conf.* VII, 17, 23, 30, p. 167) ; 34 :

Certainement ni saint Bernard ni Richard de Saint-Victor n'ignorent que la « région de dissemblance » se trouve au livre VII des *Confessions;* car celui-ci, dans un écrit adressé à celui-là, cite le contexte immédiat relatif au Christ-nourriture, contexte qu'il entend naturellement de l'Eucharistie[1]. Ailleurs encore Richard recourt au livre VII, en supposant cette fois un adversaire fictif qui, comme Augustin avant sa conversion, jugerait difficilement conciliables la législation mosaïque et les vues de saint Paul sur la justification par la foi[2]. De même, l'interprétation augustinienne d'un verset des Psaumes, qu'adopte Richard, remonte non aux *Enarrationes*, mais aux *Confessions*[3].

Enfin, plus que tous autres, les cisterciens Isaac de l'Étoile († 1169)[4]

« uitia curiositatis *ebulliunt* » (*Conf.* III, 2, 3, 6, p. 47 ; IX, 8, 18, 10, p. 223) ; Mlle Davy, *éd. cit.*, p. 181, note encore : *thesaurus* cordis (*Conf.* X, 8, 14, 18, p. 250) ; interior oculus (*Conf.* XII, 20, 29, 2, p. 348). Cf. aussi Guillaume, *Tractatus de interiori domo* XVI, 25, *P. L.*, t. CLXXXIV, 521 A : « Huiusmodi perstrepentium cogitationum tumultus a corde quotidie amouere *uolo nec ualeo* » (cf. *Conf.* X, 40, 65, 33, p. 290).

(1) Richard, *Declarationes nonnullarum difficultatum Scripturae ad beatum Bernardum*, *P. L.*, t. CXCVI, 262 C (à propos des azymes) : « *Audi* qualem tibi panem, quale tibi azyma ad comedendum proponimus : Ego sum panis uiuus qui de coelo descendi (*Ioh.* VI, 41 et 51). Procul dubio si hunc panem comederis, *non ipse in te, sed tu* in illum *mutaberis*. Si mihi non uis credere, *audi* illum cui non audeas contradicere : *Cibus sum grandium* (cf. *Hebr.* V, 14) ; *cresce et manducabis me. Nec tu me mutabis in te sicut cibum carnis tuae, sed tu mutaberis in me* » ; Augustin, *Conf.* VII, 10, 16, 22, p. 162 : « Et inueni longe me esse a te in regione dissimilitudinis, tanquam *audirem* uocem tuam de excelso : « *Cibus sum grandium...* » Même interprétation du passage, en liaison avec la *regio dissimilitudinis* et avec *Ioh.* VI, 41 et 51, chez Ailred, ci-dessous, texte n° 57 ; cf. aussi Pierre Lombard (texte n° 43).

(2) Richard, *Explicatio aliquorum passuum difficilium in Apostolo*, *P. L.*, t. CXCVI, 668 C : « Quantum mihi uidetur, in his omnibus necdum *perierunt illae quaestiones in quibus aliquando*, ut Augustinus scribit, *sibi uisus est aduersari testimoniis legis et prophetarum textus* Apostolici *sermonis* (*Conf.* VII, 21, 27, 3, p. 170). Qui enim dicit ex legalibus operibus hominem non posse iustificari, nonne *aduersari uidetur* Moysi scribenti, imo Domino iubenti : Homo qui cognoscit peccatum suum offerat hoc uel illud et remittetur ei et propitius erit ei Dominus ? »

(3) Richard, *De spiritu blasphemiae*, *P. L.*, t. CXCVI, 1188 D : « Quod Dominus per prophetam ait : Conuertam *in profundum maris* (*Ps.* LXVII, 23), Augustinus intelligit de hominibus *desperatissimis* » ; Augustin, *Conf.* VI, 1, 1, 6, p. 117 : « Et ueneram *in profundum maris*. Et diffidebam et *desperabam* de inuentione ueri ».

(4) A. Fracheboud, *L'influence de saint Augustin sur le cistercien Isaac de l'Étoile*, dans *Collectanea ordinis cist. ref.*, 1949, p. 1-17 ; 264-278 ; 1950, p. 5-16, a surtout bien montré (1950, p. 7 et 12) l'influence de l'extase d'Ostie sur Isaac, *P. L.*, t. CXCIV, 1701 CD, et celle du « Pondus meum, amor meus (*Conf.* XIII, 9, 10, 20-22, p. 373) sur Isaac, 1794 D ; cf. aussi Isaac, *Sermo* XXXV, *P. L.*, t. CXCIV, 1811 D : « Cui (= Verbo) pater Augustinus in Confessionibus suis religiose loquens ait : , Optimus minister tuus, qui non intuetur a te audire quod uult, sed hoc potius uelle, quod a te audierit (*Conf.* X, 26, 37, 10, p. 268). La mise en parallèle faite par Augustin, au livre VII, entre les Écritures et la doctrine des *Platonici* (notamment *Conf.* VII, 12, 18, 27, p. 163, citant *Gen.* I, 31), peut expliquer Isaac, *Sermo* XXIV, *P. L.*, t. CXCIV, 1769 D : « Quid sibi uoluit magnus ille gentium theologus, ut diceret elatum ingenti gaudio Deum, cum

et surtout Ailred de Rievaulx (1109-1166)[1] sont profondément imprégnés des *Confessions*, comme l'ont déjà suffisamment prouvé des articles spéciaux. Le Prémontré Adam l'Écossais les cite ou les utilise souvent, lui aussi[2]. Il est donc hors de doute que les *Confessions*, plus que tout autre écrit, ont diffusé cette expression platonicienne parmi les spirituels du XII^e siècle. Elles nourrissent encore Pétrarque.

II

Est-ce à dire que ce chapitre des *Confessions* soit l'unique intermédiaire par lequel le τόπος ἀνομοιότητος ait été transmis depuis l'Antiquité jusqu'au temps de saint Bernard? Déjà MM. F. Châtillon et Déchanet ont assuré que non, et M. Gilson se gardait d'y contredire[3]. Je me permets de reprendre brièvement ceux de leurs rapprochements qui me semblent valables, tout en ajoutant d'autres arguments en vue de serrer de plus près *le* ou *les* intermédiaires qui nous échappent.

L'on a remarqué de longue date qu'un texte unique de Guillaume de Saint-Thierry (n° 10) conserve le τόπος ἀνομοιότητος de Platon et de Plotin sous la forme *locum dissimilitudinis*, et non *regionem*[4].

De plus, un autre texte du même Guillaume (n° 7) conserve la mise en scène de la page du *Politique* de Platon (n° 1). Tandis que la divinité considère (*Videns... Deus* = 273 d : θεὸς ... καθορῶν) le monde en proie aux bouleversements, au trouble, aux séismes, au désordre (*omnia confusa, omnia turbata, nihil stare in loco suo, nihil procedere ordine suo* = 273 *ab* : θορύβων τε καὶ ταραχῆς ... καὶ τῶν σεισμῶν ... ἀταξίας), elle décide d'intervenir pour l'empêcher de tomber dans la région de dissemblance (*regionem dissimilitudinis* = τὸν τῆς ἀνομοιότητος ... τόπον)[5].

Mais le *Politique* n'est pas utilisé tel quel. Il y a chez Guillaume de Saint-Thierry un changement de perspective : le bouleversement en question n'est plus d'ordre cosmique, mais relatif seulement aux deux

mundum perfecisset ? Numquid nouí aliquid foris uidit, quod intus non praeuiderat ? Numquid in exemplo pulchrum aliquid, quod non esset pulchrius in exemplari, in arte quam in opere ? Vnde si gaudere oportebat, intus erat altior gaudendi occasio. Nec tamen tantum philosophum, — Plato quippe erat, — id pueriliter dixisse crediderim, cum simile aliquid noster Moyses theologizarit : Vidit, inquit, Deus cuncta quae fecerat, et erant ualde bona (*Gen.* I, 31) ».

(1) Voir mon article *Ailred de Rievaulx à l'école des Confessions*, dans *Revue des études augustiniennes*, t. III, 1957, p. 163-174.

(2) Adam l'Écossais, *De ordine et habitu canonicorum, sermo* III, *P. L.*, t. CXCVIII, 462 A : « Patris nostri quoque beati Augustini haec confessio est : ' Mihi displicebat quicquid agebam in saeculo ' (*Conf* VIII, 1, 2, 2, p. 176) ». Les *Confessions* sont utilisées textuellement en 169D (*Conf.* VIII, 7, 6, 13, p. 189) ; 794 A (Vision d'Ostie et *Conf.* X, 6, 9, 23, p. 215) ; 796 A (*Conf.* XI, 1, 1, 3, p. 296) ; etc.

(3) Gilson, *Regio dissimilitudinis...*, p. 129.

(4) Châtillon, *art. cité*, p. 100 ; Déchanet, *Guillaume et Plotin*, p. 246, n. 10.

(5) Cf. Déchanet, *Guillaume et Plotin*, p. 246, n. 10.

créatures, l'ange et l'homme, perverties pour avoir voulu s'égaler à la divinité : le médiateur qui intervient est le Fils de Dieu. Nous avons là une interprétation chrétienne du passage platonicien qui me semble rappeler plutôt le texte d'Athanase (nº 3) : la divinité qui a engendré le monde[1] et qui *porte secours* à l'âme humaine (*subueniendum est* = καθίσας ἐπὶ τοὺς οἴακας τῆς ψυχῆς βοηθεῖ)[2], est assimilée au Verbe incarné, médiateur entre l'homme et Dieu[3]. Ce passage de Guillaume me paraît donc dériver de quelque Père grec interprétant le *Politique* de la même manière qu'Athanase[4].

Le *perisse* évoque la mort de l'âme comme dans le texte de Plotin (nº 4 ἀποθνήσκει). Or plusieurs de nos textes rappellent non plus la page de Platon ou l'exégèse qu'en fournit Athanase, mais celle de Plotin, sans que notre chapitre des *Confessions* soit pour autant l'intermédiaire. C'est le cas d'abord du texte nº 8 de Guillaume de Saint-Thierry[5]. Ce développement conclusif du traité *De natura corporis et animae* prend pour point de départ un long morceau relatif aux divers *gradus* qui permettent à l'âme de monter jusqu'à son auteur. Guillaume extrayait ce morceau mot-à-mot du *De quantitate animae* d'Augustin[6]. Mais à la

(1) Γεννήσας, substitué au κοσμήσας du *Politique* 273 e, peut rappeler 273 b δημιουργοῦ καὶ πάτρος.

(2) Phrase qu'Athanase substitue à *Politique* 273 *d* : « ἔφεδρος αὐτοῦ τῶν πηδαλίων » (cf. 272 *e* : πηδαλίων οἴακος).

(3) Κυβερνήσεως, appliqué au Christ, reprend κυβερνήτης (*Politique*, 272 *e* ; 273 *c*). Κινδυνεύοντα rappelle κίνδυνον (273 *d*).

(4) Je ne vois aucun motif de penser, comme propose Th. Camélot (dans *Sources chrétiennes*, t. XVIII, p. 293, n. 2) qu'Athanase doive cette citation à Eusèbe ; car Eusèbe entend ce texte de la fin du monde. En revanche, Arnobe, *Aduersus nationes* II, 13, p. 80, 23, applique ces pages de Platon à la résurrection : « Quid in Politico (270 d et suiv.) idem Plato ? Nonne cum mundus occeperit ab occiduis partibus exoriri et in cardinem uergere qui orientis est solis, rursus erupturos homines telluris e gremio scribit senes canos decrepitos et cum anni coeperint accedere longiores per eosdem gradus quibus hodie crescitur ad incunabula infantiae desituros ? ». On voit que cette citation du *Politique* n'est pas aussi exceptionnelle que semblait croire A. J. Festugière *Arnobiana*, dans *Vigiliae Christianae*, t. VI, 1952, p. 213. Plutarque, *De animae procreatione in Timaeo* 7, éd. Dübner, p. 1242, 42, cite expressément la phrase du *Politique* sur le τόπος ἀνομοιότητος.

(5) Ce texte a déjà été bien commenté en fonction de Plotin par J. Déchanet, *Guillaume et Plotin*, p. 244, mais ses rapprochements avec *Enn.* I 2, 4, 19 et I, 2, 5, 7 me semblent peu sûrs. Le « in... exemplari summae iustitiae » me rappelle surtout Platon, *Rép.* IV, 443 c : « εἰς ... τύπον τινὰ τῆς δικαιοσύνης ».

(6) Augustin, *De quantitate animae* XXXIII, 76, *P. L.*, t. XXXII, 1076. Aux sources du *De natura corporis* déjà indiquées par Déchanet, ajouter que le passage *P. L.*, t. CLXXX, 715 C-716 B, suit presque constamment le prologue du livre VII de l'*Histoire Naturelle* de Pline l'Ancien. Étant donné le caractère de ce traité de Guillaume, qui est essentiellement un recueil d'*excerpta*, je me suis demandé si cette page finale elle-même est bien une conclusion personnelle de Guillaume ou un *excerptum* antique. Je crois après examen que c'est bien du Guillaume (voir notamment : « ut supra dictum est, in illis est natura quod uitium est in humana anima » (726 A 9),

phrase finale d'Augustin : « Dixerunt haec, quantum dicenda esse iudicauerunt, magnae quaedam et incomparabiles animae, quas etiam uidisse ac uidere ista credimus », Guillaume substitue : « solus intelligit qui fruitur » (724 D 8)[1], remplaçant ainsi l'allusion augustinienne aux extases des Néo-platoniciens par les pages sur l'ascension et la descente de l'âme. Il oppose aux degrés qui permettent l'ascension de l'âme vers Dieu *(anabathmon)* ceux qui causent sa descente *(catabathmon)*, ou mieux son écroulement *(ruinam)* causé par dégénérescence *(degener anima)*. Il compare à Caïn exilé, habitant dans la terre de Naïm (*Gen.* IV, 16), c'est-à-dire de la *commotio*, l'âme exilée dans la région de dissemblance et en proie au tumulte intérieur *(in seipsa tumultuatur)*. Ce tumulte rappelle seul le θορύβων τε καὶ ταραχῆς du *Politique* (273 a). La région de dissemblance est ici, comme chez Plotin, le point d'aboutissement de la descente de l'âme dans le mal (ἀναβαίνοντι ... καταβαίνοντι = anabathmon... catabathmon). Ici aussi, comme chez Plotin, l'âme qui dégénère devient vicieuse (efficitur... efficitur... efficitur = γινομένῳ ... γίνεται), descend au-dessous du vice (ἀπὸ τῆς κακίας καταβαίνοντι = descensum facit *inferius*) ; elle change de nature au point de perdre son nom (ἑτέραν φύσιν τὴν χείρω ἠλλάξατο= *si tamen anima dicenda est*); elle plonge dans la boue d'un bourbier (δὺς εἰς αὐτὴν εἰς βόρβορον σκοτεινὸν ἔσται πεσών[2] = *sordescat... se immergens*) ; elle meurt pour ainsi dire (ἀποθνήσκει οὖν, ὡς ψυχὴ ἂν θάνοι = *seipsam occidit et in se ipsa mortua est; pene... tota (tota?) cum corpore moritur*). Car l'âme plongée dans le corps est comme enfermée dans un tombeau (καὶ ἔτι ἐν τῷ σώματι βεβαπτισμένη = *sic uiuit quamdiu sepulcro includitur*). Le mot *tombeau* ne se trouve pas chez Plotin, il est vrai, dans le contexte immédiat du passage sur la région de dissemblance, mais à plusieurs reprises dans son traité *De la descente de l'âme dans le corps*[3].

qui renvoie à 711 D et 714 D 6). Mais il n'en a pas moins des sources antiques. Par exemple le : « cum passiones ipsae non passiones ei sint, sed uirtutes, dum non timet nisi timore casto (*Ps.* XVIII, 10), dum non dolet nisi quia differtur a regno... » (725 A 7), paraît une paraphrase d'Augustin, *Civ. Dei* XIV, 9, où le *timor* est dit *castus* (Vulgate : *sanctus*) et où le contexte cite, comme Guillaume, *I Cor. XV*, 54. Je suis persuadé que le développement antithétique sur *anabathmon... catabathmon* suppose aussi une source antique.

(1) L'expression évoque pour moi Plotin, *Enn.* I, 6, 7, 2, p. 113 : « Εἴ τις οὖν εἶδεν αὐτό, οἶδεν ὃ λέγω, ὅπως καλόν ».

(2) Le βόρβορος reparaît *Enn.* I, 6, 5, 44, p. 101 : « Πηλοῦ ἢ βορβόρου ». Cette métaphore remonte à la doctrine des Orphéotélestes, suivis par Platon, *Phédon*, 69 c. On la retrouve notamment chez saint Basile, *Ad adolescentes* 7, *P. G.*, t. XXXI, 584 B ; Grégoire de Nysse, *De uirginitate 12*, *P. G.*, t. XLVI, 372 B (en rapport avec la perte de l'image et la parabole de la drachme) et chez Guillaume lui-même, *Meditatiua oratio* 9, *P. L.*, t. CLXXX, 233 D : « Ad imaginem tuam me creasti... Ego de paradiso fugi ; pro loco quem dederas cloacam inueni et in ea me obuolui ».

(3) Plotin, *Enn.* IV, 8, 1, 31 ; IV, 8, 4, 4 ; IV, 8, 4, 28, éd. Bréhier, p. 217, 219, 221. La métaphore se trouve notamment chez Platon, *Cratyle* 400 *c* et *Gorgias*, 493 *a* ;

La comparaison du lieu de dissemblance avec la terre d'exil de Caïn reparaît dans le texte nº 10 de Guillaume, ainsi que les notions de degré *(gradu)*, de dégénérescence *(degeneres)*[1] et de chute jusqu'au-dessous du vice (ἀπὸ τῆς κακίας καταβαίνοντι ... ἔσται πεσών = *cecideramus* a Deo in nos per peccatum et *a nobis infra* nos). C'est, on s'en souvient le texte unique où τόπος est traduit *locus*[2]. Enfin, dans le texte nº 9, la terre d'exil est transposée de Caïn à Adam.

La notion plotinienne de descente de l'âme apparaît encore, fortement marquée à trois reprises, dans le texte nº 12 de saint Bernard (καταβαίνοντι repris par *descendit... descensio... descendere*), où le ἠλλάξατο de Plotin a peut-être pour équivalent la *conuersio* qui provoque la mort de l'âme. La plongée dans la boue du bourbier figure dans les textes nº 14 *(faece infectam)* et 17 (*de luto faecis;* cf. *Ps.* XXXIX, 3)[3]. Pour Hugues de Troisfontaines (nº 27) comme pour Plotin le bourbier où l'âme choit et s'enfonce du degré *(gradu)* où elle se trouvait, n'est autre que l'enfer (δύς ... πεσών ... βεβαπτισμένη ... καταδῦναι ... τοῦτο ἐστι τὸ ἐν Ἅδου ἐλθόντα ἐπικαταδαρθεῖν; cf. : « ex tam alto gradu... in profundum abyssi *inferni cecidit*... Oretis ne *demergatur* in profundum »). L'enfer apparaît aussi dans le texte nº 12 de Bernard[4] suivi par le texte nº 23 de Nicolas de Clairvaux *(infernum)*. Enfin l'idée plotinienne de la mort de l'âme est encore évoquée chez Godefroi de Saint-Victor (nº 53 *perire* possit = ἀποθνήσκει).

Il est donc clair que bon nombre de nos textes sur *regio dissimilitudinis*, non seulement ceux de Guillaume de Saint-Thierry, mais ceux de Bernard et de ses disciples, ont sous le revêtement chrétien une saveur néo-platonisante dont le chapitre des *Confessions* ne suffit pas à rendre compte. Il faut naturellement, avec F. Châtillon[5] et J. Déchanet[6] songer à Plotin pour source.

PHILON, *Leg. alleg.*, I, 108, t. I, p. 89, 7 ; *De special. leg.* IV, 188, t. V, p. 252, 10 ; MACROBE, *Somn. Scip.*, I, 9, 10, p. 513, 31 ; I, 11, 3, p. 516, 16, et très souvent chez saint Ambroise.

(1) Cf. aussi texte nº 24 : « degenerasse », à propos de Marie-Madeleine.

(2) Voir ci-dessus, p. 13 ; comme, à propos de *Gen.* IV, 14-16, ni la *Vetus Latina* ni la Vulgate ne désignent la terre d'exil de Caïn par *locus*, mais par *terra*, il est clair que ce *locus* traduit bien τόπος ἀνομοιότητος.

(3) *Faex* est un terme néo-platonicien ; cf. MACROBE, *Somn. Scip.* I, 12, 15, p. 522, 17 : « corpus enim hoc sicut *faex* rerum diuinarum » ; SERVIUS, *In Aen.* VIII, 601, éd. Thilo-Hagen, p. 282, 23 : « Ὕλη autem est *faex* omnium elementorum, id est ignis sordidior et aer, item aqua et terra sordidior ». Les auteurs du XII^e^ siècle affectionnent aussi l'équivalent scripturaire fourni par *II Petr. II, 22:* « Sus lota in uolutabro luti », par ex. saint BERNARD, *Sermo in uigilia natiuitatis Domini* V, 1, *P. L.*, t. CLXXXIII, 105 D.

(4) Y comparer MACROBE, *In somn. Scip.* I, 12, 1, p. 519, 5 : « *Descensus* uero ipsius, quo anima *de coelo in* huius uitae *inferna* delabitur, sic ordo digeritur ».

(5) CHÂTILLON, *art. cité*, p. 100-101.

(6) J. DÉCHANET, *Guillaume et Plotin*, p. 242-248.

III

Directe ou indirecte? Dom Déchanet, pour sa part, déclare n'être « pas du tout certain » que Bernard ait lu Plotin[1]. Il suppose que la source directe de Bernard est Guillaume, et que Guillaume suit, outre Plotin, Origène, à cause du terme *catabathmos* et de la référence à la « terre de Naïd », interprété *commotio*[2]. M. Gilson a été ébranlé par ces suggestions. Tout en disjoignant le cas de Bernard, qu'il persiste à croire inspiré, directement ou non, par les *Confessions*, il admet que ce passage de Guillaume « semble bien avoir été écrit sous l'influence directe d'une source grecque. Origène est allégué dans ce passage, et cela seul suffit à nous rappeler opportunément que ce condisciple probable de Plotin peut avoir cité quelque part la formule des *Ennéades* ou même celle de Platon lue dans le texte d'Eusèbe »[3].

A la vérité, ce n'est pas Guillaume, mais dom Déchanet qui allègue Origène. Encore le texte allégué ne conduit-il pas nécessairement à ce qu'on lui fait dire. Car Origène indique clairement, me semble-t-il, que l'interprétation *Naïd* = *commotio* ne lui est pas personnelle[4]. Elle remonte en effet au moins à Philon qui traduit Naïd par σάλος[5], et, de là, s'est généralisée chez les Pères les plus divers, grecs et latins[6]. D'autre part, la graphie *Naïm* pour *Naïd* chez Guillaume ou la confusion entre les deux noms propres, ne peut guère nous éclairer, car c'est une erreur répandue : *Naïm* se retrouve aussi bien chez Ambroise[7] et Augustin[8] que chez Origène[9] ; manuscrits et éditeurs hésitent à ce sujet pour toutes sortes de textes[10].

(1) Déchanet, *Aux sources de saint Bernard*, p. 72, n. 5.

(2) Déchanet, *Aux sources de la spiritualité de Guillaume de Saint-Thierry*, Bruges, 1940, p. 48, n. 1 ; *Guillaume de Saint-Thierry, l'homme et son œuvre*, Bruges, 1942, p. 207-208 ; *Œuvres de Guillaume de Saint-Thierry*, p. 145, n. 89.

(3) Gilson, *art. cité*, p. 128.

(4) Origène-Jérôme, *Hom. XXI in Ieremiam*, *P. G.*, t. XIII, 540 B : « Naïd in Graeca lingua interpretatur commotio ».

(5) Philon, *Cherubim* IV, 12, t. I, p. 172, 25 ; *De posteritate Caïni* VII, 22, t. II, p. 5-18.

(6) C. Siegfried, *Philo von Alexandreia als Ausleger des alten Testaments*, Iena, 1875, p. 251, 346, 367, 371, 394 ; F. Wutz, *Onomastica sacra*, t. I, dans *Texte und Untersuchungen*, *Reihe* III, t. XLI, Leipzig, 1914, p. 421. Cf. Clément d'Alexandrie, *Strom.* II, 11, 51. Les équivalents latins sont : *motus*, *commotio*, *fluctuatio*, *instabilis*.

(7) Ambroise, *De Helia et ieiunio* XVI, 58, *CSEL*, t. XXXII, 2, p. 446, 5 : « Denique Cain exiens e conspectu Dei habitauit in terra Naid (Naim *GH*), quod interpretatione significat commotionem » ; cf. Pseudo-Jérôme, *Breuiarium in Ps.* CVIII, *P. L.*, t. XXVI, 1228 A : « Nod interpretatur commotio ».

(8) Augustin, *Contra Faustum* XII, 13, *CSEL*, t. XXV, p. 342, 14 : « ... iam non inueniatur Caïn nec exeat a facie Dei nec habitet in terra Naïm, id quod dicitur interpretari commotio ».

(9) Chez Origène, *In Exod.* XI, 5, *GCS*, t. XXIX, p. 258, 5 et suiv., on trouve Nain, Naid et Naim.

(10) Jérôme, *Epist. ad Damasum* XXI, 8, *CSEL*, t. LIV, p. 119, 2 : Naid, Naim *B.*

Le second argument de dom Déchanet n'est pas plus sûr : il rapproche le *catabathmos* de Guillaume de la καταβολή que l'on rencontre dans un passage du *De principiis*, où Origène envisage la création sous forme d'une descente des êtres[1]. Mais καταβολή n'est pas *catabathmos*. La descente de l'âme dans le corps se dit normalement κάθοδος τῆς ψυχῆς. Le mot καταβαθμός, si j'en crois les dictionnaires de Robert Estienne, du Cange et Liddel-Scott, n'est attesté que comme nom propre d'une cataracte égyptienne. Convenons donc que dom Déchanet a indiqué seulement une possibilité : il n'a pas entraîné l'acquiescement de F. Châtillon qui nie l'inspiration origéniste du morceau[2].

Je serai pourtant conduit, moi aussi, vers Origène, mais pour d'autres raisons que voici. On ne semble pas avoir suffisamment mis en relief que *catabathmus*, dans la page de Guillaume, est à coup sûr amené par l'*anabathmus* qui précède et auquel il fait antithèse. En effet, ses deux développements sur l'ascension de l'âme et sa descente vers la dissemblance se répondent l'un à l'autre, comme autrefois déjà chez Proclus[3].

Or, ἀναβαθμός existe, tant dans la tradition platonicienne que dans la tradition judéo-chrétienne.

Dans un passage fameux du *Banquet* de Platon, l'Étrangère de Mantinée décrit ce qu'est l'initiation progressive à la Beauté ; cette initiation se produit si l'on use, pour ainsi dire, d'échelons (ὥσπερ ἐπ' ἀναβαθμοῖς χρώμενον)[4], à savoir la beauté physique, la beauté morale,

(1) Origène-Rufin, *De principiis* III, 5, 4, éd. Koetschau, dans *GCS*, t. XXII, p. 273, 18 : « Scripturae sanctae conditionem mundi nouo quodam et proprio nomine nuncuparunt dicentes καταβολήν mundi, quod latine satis inproprie translatum constitutionem mundi dixerunt ; καταβολή uero in Graeco magis *deicere* significat, id est deorsum iacere... (citations de *Matth.* XXIV, 21 ; *Eph.* I, 4)... Ex hoc ergo communiter omnium per hanc significantiam, id est per καταβολήν, a superioribus ad inferiora uidetur indicari deductio » ; cf. Jérôme, *Epist. ad Auitum* CXXIV, 9, 3, *CSEL*, t. LVI, p. 107, 27, qui traduit le même passage.

(2) Châtillon, *art. cité*, p. 101.

(3) Proclus, *In primum Alcibiadem*, éd. V. Cousin, Paris, 1864, p. 329, 15 : « Αἱ μὲν οὖν κάτοχοι τῷ ἔρωτι ψυχαὶ ... συγχορεύουσιν αὐταῖς περὶ τὴν μίαν τοῦ παντὸς κάλλους πηγήν · αἱ δὲ τῆς ἐκεῖθεν δόσεως ἀποπεσοῦσαι διὰ μοχθηρὰν τροφὴν, φύσιν δὲ ἐρωτικὴν λαχοῦσαι καὶ τοῖς εἰδώλοις τῶν καλῶν προσπίπτουσαι διὰ τὴν τῶν ἀληθινῶν ἄγνοιαν, φιλοφρονοῦνται μὲν τὰ ἔνυλα καὶ μεριστὰ κάλλη καὶ ταῦτα ἐκπλήττονται, τὸ ἑαυτῶν ἀγνοοῦσαι πάθος ὃ πεπόνθασιν, ἀφίστανται δὲ τοῦ θείου παντὸς καὶ εἰς τὸ ἄθεον ὑποφέρονται καὶ σκοτεινὸν τῆς ὕλης · καὶ δοκοῦσι μὲν εἰς ἕνωσιν τὴν πρὸς τὸ καλὸν σπεύδειν, ὥσπερ αἱ τελέως ἐρωτικαὶ ψυχαὶ, λανθάνουσι δὲ ἑαυτὰς ἀντὶ μὲν τῆς ἑνώσεως ἐπὶ τὸν σκεδασμὸν φερόμεναι τῆς ζωῆς καὶ τὸν τῆς ἀνομοιότητος πόντον (*Politique* 273 *d*), ἀντὶ δὲ τοῦ ἀληθοῦς καὶ ὄντως ὄντος καλοῦ πρὸς τὸ αἶσχος αὐτὸ καὶ τὴν ὑλικὴν ἀμορφίαν συζευγνύμεναι ». Proclus disait quelques lignes plus haut, p. 328, 28 : « (ψυχαὶ) ... κατιᾶσιν εἰς τὸν τῆς γενέσεως τόπον » et parlait p. 328, 38, du « θνητῷ τόπῳ » ; cf. *De malorum subsistentia, ibid.*, p. 221, 27 : « Descendens igitur inde ueniet quidem utique et ad continens uel pontum ».

(4) Platon, *Banquet*, 211 *c*, éd. Robin. p. 70 : « Τοῦτο γὰρ δή ἐστι τὸ ὀρθῶς ἐπὶ τὰ ἐρωτικὰ ἰέναι ἢ ὑπ' ἄλλου ἄγεσθαι, ἀρχόμενον ἀπὸ τῶνδε τῶν καλῶν ἐκείνου

la beauté des connaissances, qui conduit enfin à la connaissance du Beau absolu.

D'autre part, le mot ἀναβαθμός a été employé dans la Septante pour désigner les *Psaumes des degrés*. Par suite, il a même passé tel quel en latin sous la forme *anabathmus*, que nous trouvons chez Ambroise[1] et Augustin[2].

En dehors de notre chapitre des *Confessions*, l'on pourrait donc, pour nos textes du XII[e] siècle relatifs à la région de dissemblance, hésiter entre toutes sortes de sources grecques et latines. Pourquoi est-ce que je songe particulièrement à Origène? Parce que Grégoire de Nysse indique, à plusieurs reprises, que des βαθμοί conduisent indifféremment à monter ou à descendre ; certaines personnes qu'il combat appliquent ce mot, dit-il, à la montée et à la descente des âmes[3] ; en fait, il désigne une fois explicitement Origène[4]. Nous pouvons vérifier qu'Origène interprétait

ἕνεκα τοῦ καλοῦ, ἀεὶ ἐπανιέναι ὥσπερ ἐπ' ἀναβαθμοῖς (*B.* ἐπαναβασμοῖς *ceteri*) χρώμενον, ἀπὸ ἑνὸς ἐπὶ δύο καὶ ἀπὸ δυοῖν ἐπὶ πάντα τὰ καλὰ σώματα, καὶ ἀπὸ τῶν καλῶν σωμάτων ἐπὶ τὰ καλὰ ἐπιτηδεύματα, καὶ ἀπὸ τῶν ἐπιτηδευμάτων ἐπὶ τὰ καλὰ μαθήματα, ἕστ' ἂν ἀπὸ τῶν μαθημάτων ἐπ' ἐκεῖνο τὸ μάθημα τελευτήσῃ, ὅ ἐστιν οὐκ ἄλλου ἢ αὐτοῦ ἐκείνου τοῦ καλοῦ μάθημα, καὶ γνῷ αὐτὸ τελευτῶν ὅ ἔστι καλόν ». PLOTIN, *Enn.* I, 6, 1, 20, p 105, se réfère à ce passage, mais sous la forme : « ἐπιβάθρᾳ αὐτῷ χρώμενοι », que suit GRÉGOIRE DE NYSSE, *De uirginitate* 11, *P. G.*, t. XLVI, 363 C : « οἷον ὑποβάθρᾳ τινὶ τῷ ὁρωμένῳ χρήσεται », et *Contra Eunomium*, XII, *P. G.*, t. XLV 940 D : « ὑποβάθρας ποιούμενος ». OLYMPIODORE, *In Phaedonem*, éd. Norvin, p. 121, 18, parle des « βαθμοὶ τῆς ἀνόδου ».

(1) AMBROISE, *Epist. ad Irenaeum* XXVI, 10, *P. L.*, t. XVI, 1088 C : « Nec otiose quindecim *anabathmorum* Psalmos Dauidicos legimus »

(2) AUGUSTIN, *Enarr. in Ps.* XXXVIII, 2, 1, *C. C.*, t. XXXVIII, p. 402 : « Nostis quosdam Psalmos inscribi canticum graduum ; et ibi quidem in Graeca lingua satis euidens est. quid dicat ἀναβαθμῶν . *Anabathmi* enim gradus sunt, sed adscendentium, non descendentium... Est autem haec adscensio et ista transilitio non pedibus, non scalis, non pennis ; et tamen, si interiorem hominem adtendas, et pedibus et scalis et pennis... Intus autem et pedes et scalae et pennae affectus sunt bonae uoluntatis » ; cf. *In Ps.* CXIX, 1, 5, *CC*, t. XL, 1776 ; CASSIODORE, *In Ps.* CXIX, 1, *P. L.*, t. LXX, 901 D. Ambroise, dans sa paraphrase plotinienne du *De Isaac et anima* avait déjà osé parler de « pieds intérieurs » ; cf. mes *Recherches sur les Confessions*, p. 113 ; 128.

(3) GRÉGOIRE DE NYSSE, *De anima et resurrectione*, *P. G.*, t. XLVI, 113 A : « (Ἤκουσα γὰρ τῶν τοιαῦτα δογματιζόντων) ... ὡς τὸ τῇ φύσει λεπτὸν καὶ εὐκίνητον, ὅπερ ἐστιν ἡ ψυχή, πρῶτον μὲν ἐμβριθές τε καὶ κατωφερὲς γίνεσθαι τοῖς ἀνθρωπίνοις σώμασι διὰ κακίας εἰσοικιζόμενον· εἶτα τῆς λογικῆς δυνάμεως ἀποσβεσθείσης τοῖς ἀλόγοις ἐμβιοτεύειν · ἐκεῖθεν δὲ καὶ τῆς τοιαύτης τῶν αἰσθήσεων χάριτος ἀφαιρεθείσης, τὴν ἀναίσθητον ταύτην ζωὴν τὴν ἐν φυτοῖς μεταλαμβάνειν · ἀπὸ τούτου δὲ πάλιν διὰ τῶν αὐτῶν ἀνιέναι βαθμῶν καὶ πρὸς οὐράνιον χῶρον ἀποκαθίστασθαι ».

C. GRONAU, *De Basilio, Gregorio Nazianzeno Nyssenoque Platonis imitatoribus*, Diss. Göttingen, 1908, p. 40, n. 2, a déjà bien vu que ce passage se référait au *Banquet* 211 c ; cf. aussi GREG. NYSS., *In cant., hom.* 5, *P. G.*, t. XLIV, 876 B (ἐν βαθμῶν ἀναβάσει); *Vita Moysis*, *P. G.*, t. XLIV, 401 B (βαθμίδος), et J. DANIÉLOU, *Platonisme et théologie mystique*, p. 311-314. Voir encore *P. G.*, t. XLIV, 456 B ; 465 BC ; 482 C ; surtout 592 C.

(4) GRÉGOIRE DE NYSSE, *De anima* (fin), *P. G.*, t. XLV, 221 A : « Τοὺς γὰρ

en un sens platonicien et appliquait à la descente des âmes les βαθμοί de l'échelle vue en songe par Jacob[1]. Le mot *ruina*, présenté par Guillaume comme plus exact encore que *descensus* pour rendre ce *catabathmus*, appartient lui-même au vocabulaire d'Origène et de ses traducteurs[2].

βαθμοὺς τῶν ψυχῶν, καὶ τὰς ἀναβάσεις, ἃς Ὠριγένης εἰσάγει, μηδὲν συναδούσας ταῖς θείαις Γραφαῖς μηδὲ προσηκούσας τοῖς τῶν Χριστιανῶν δόγμασι, παραλειπτέον ».

Ce passage est reproduit textuellement vers l'an 400 par Nemesius d'Émèse, *De natura hominis* 3, *P. G.*, t. XL, 608, où est ajouté après ἀναβάσεις : καὶ καταβάσεις.

(1) Jérome, *Contra Iohannem Hierosolymitanum* 19, *P. L.*, t. XXIII, 387 A : « Docet Origenes per scalam Iacob (cf. *Gen.* XXVIII, 12) paulatim rationabiles creaturas ad ultimum gradum, id est ad carnem et sanguinem descendere : nec fieri posse ut de centenario numero subito quis ad unum numerum praecipitetur, nisi per singulos numeros, quasi per scalae gradus, ad ultimum perueniat et tot mutare corpora, quot de coelo ad terram mutauerint mansiones... Hoc quod uos miramini, olim in Platone contempsimus » ; cf. *Ibid.* 16, *P. L.*, t. XXIII, 368 (384 B) = Origène, *De principiis*, éd. Koetschau dans *GCS*, t. XXII, p. 64, 9 : « Cunctas rationabiles creaturas incorporales et inuisibiles, si neglegentiores fuerint, paulatim ad inferiora delabi et iuxta qualitates locorum, ad quae defluunt, adsumere sibi corpora, uerbi gratia primum aetherea, deinde aërea, cumque ad uiciniam terrae peruenerint, crassioribus corporibus circumdari, nouissime humanis carnibus alligari ». Un tel passage rappelle de près la descente des âmes, telle que la décrit le néo-platonicien païen Macrobe, *Somn. Scip.* I, 11, 11 et suiv., p. 518. Les βαθμοί de l'échelle de Jacob se retrouvent, confrontés avec Platon, chez Origène, *Contra Celsum*, VI, 21, et munis d'une interprétation morale, chez Basile, *Hom. in Ps.* I, 4, *P. G.*, t. XXIX, 217 C, et Jérome, *Epist. ad Eustochium* XXII, 4, 3, éd. Labourt, t. I, p. 114, 15. Sur notre connaissance du *De principiis*, cf. G. Bardy, *Recherches sur l'histoire du texte et des versions latines du ' De principiis ' d'Origène*, thèse de Paris, Lille, 1923.

(2) Origène cité par Épiphane de Chypre (dans la Correspondance de Jérôme), *Epist.* LI, 4, éd. Labourt, p. 162 : « Adserit... corpus hoc iuxta Graecos δέμας, id est uinculum, siue iuxta aliam proprietatem ' cadauer ' dici, quia anima de coelo *ruerit*... Angelos uertit in animas et de sublimi fastigio dignitatis facit ad inferiora *descendere*... Quasi... tot in caelis *ruinae* sint, quot in terra natiuitates... Necesse est... ut Adam... non in phantasmate et post *ruinam*, ut uult Origenes, propter peccatum postea corpus acceperit ». Origène cité par Jérôme, *Epist. ad Auitum* CXXIV, 9, 3, *CSEL*, t. LVI, p. 108, 1 : « antequam ab inuisibilibus ad uisibilia conmigrarent *ruentesque* ad terram crassis corporibus indigerent, antiqua beatitudine fruebantur » ; 108, 23 : « aliae uirtutes de sublimioribus *corruunt*, aliae paulatim labuntur in terras ». Cf. Jérôme, *Epist.* XCVI, 18, 5, éd. Labourt, t. V, p. 29, 24 (traduisant Théophile d'Alexandrie), où les « animarum de caelo *ruinas* » sont présentées comme l'hérésie d'Origène ; *In Matthaeum* VI, 10, *P. L.*, t. XXVI, 44 B : « Erubescant ex hac sententia, qui cotidie in coelo *ruinas* fieri mentiuntur » ; *In Ieremiam* XIX, 6, *C. S. E. L.*, t. LIX, p. 234, 3 : « διάπτωσιν, hoc est *ruinam* » ; *Homilia de natiuitate Domini*, éd. G. Morin, dans *Anecdota Maredsolana*, t. III, 2, p. 394, 25 : « Si cotidie in coelo *ruinae* fiunt, quomodo in coelo gloria est ? » ; Bachiarius, *De reparatione lapsi* 16, *P. L.*, t. XX, 1054 B : « Scalam illam Iacob, unde lapsus es dum uelis ascendere, adhuc posita nondumque subtracta est : et licet in *ruina* tua omnia membra colliseris, tamen iterum conare ascendere : et donec uenias ad illum gradum unde cecidisti, fortiter te serua et custodi, quia licet lubricus sit omnis ascensus, tamen ille cito uergit ac deiicit in profundum » ; Zénon de Vérone, *Liber* II, *tract.*, XIII, 3 *de somnio Iacob*, *P. L.*, t. XI, 432 A : « Quod autem ait angelos adscendentes et descendentes, aliqui putant adscendentes esse angelos lucis, descendentes uero angelos tenebrarum. Sed hoc satis absurdum esse et inconueniens, fratres carissimi,

Enfin, la mention du corps-tombeau comme terme de la descente des âmes peut fort bien avoir été transmise à Guillaume par Origène[1]. Malgré sa sévérité à l'endroit d'Origène, Grégoire de Nysse adopte pour son compte, mais en l'appliquant au péché, la métaphore de la chute dans le bourbier, accompagnée de la perte de l'image divine : à cette occasion, il évoque un lieu , illimité ' du mal, ce qui est le propre de la région de dissemblance, et les paraboles de la drachme perdue (comme fera plus tard saint Bernard, texte nº 15)[2] et de l'Enfant prodigue[3]. C'est donc

aduerto... Manifestum est prophetiae more angelos homines iustos et iniustos generaliter dictos » ; AUGUSTIN, *Civ. Dei* XI, 23, 8, *C. C.*, t. XLVIII, p. 341 : « Animas dicunt, non quidem partes Dei, sed factas a Deo, peccasse a Conditore recedendo et diuersis progressibus pro diuersitate peccatorum a coelis usque ad terras diuersa corpora quasi uincula meruisse. Hinc Origenes iure culpatur. In libris enim quos appellat Περὶ ἀρχῶν, id est ' De principiis ', hoc sensit, hoc scripsit »... ; « XI, 13, 33, *C. C.*, t. XLVIII, p. 334 : « post istorum (= angelorum) *ruinam* ». Sur la chute de l'âme selon Origène, cf. H. RAHNER, *Das Menschenbild des Origenes*, dans *Eranos-Jahrbuch*, t. XV, 1947, p. 203-217.

(1) ÉPIPHANE-JÉRÔME, *Epist.* LI, 4, p. 162, 4 : « Illud quoque quis Origene dicente patiatur, quod animae angeli fuerint in coelis et, postquam peccauerint in supernis, deiectas esse in istum mundum, et quasi in tumulos et *sepulchra*, sic in *corpora* ista relegatas, poenas antiquorum luere peccatorum » ; cf. GUILLAUME DE SAINT-THIERRY (texte nº 8) : « Sic uiuit quandiu *sepulcro corporis* includitur ».

(2) GRÉGOIRE DE NYSSE, *De uirginitate* 12, *P. G.*, t. XLVI, 372 BD : « ... ἐκ μικρᾶς ἀφορμῆς εἰς ἄπειρον τῆς κακίας ἐν τῷ ἀνθρώπῳ χυθείσης, καὶ τὸ θεοειδὲς ἐκεῖνο τῆς ψυχῆς κάλλος τὸ κατὰ μίμησιν τοῦ πρωτοτύπου γενόμενον, οἷόν τις σίδηρος κατεμελάνθη τῷ τῆς κακίας ἰῷ · οὐκέτι τηνικαῦτα τῆς οἰκείας αὐτῷ κατὰ φύσιν εἰκόνος τὴν χάριν διέσωζεν, ἀλλὰ πρὸς τὸ αἶσχος τῆς ἁμαρτίας μετεμορφώθη. Ὅθεν τὸ μέγα καὶ τίμιον τοῦτο, ὁ ἄνθρωπος, ὡς ὑπὸ τῆς Γραφῆς ὠνομάσθη, ἐκπεσὼν τῆς οἰκείας ἀξίας, οἷον πάσχουσιν οἱ ἐξ ὀλισθήματος ἐγκατενεχθέντες βορβόρῳ καὶ τῷ πηλῷ τὴν μορφὴν ἑαυτῶν ἐξαλείψαντες, ἀνεπίγνωστοι καὶ τοῖς συνήθεσι γίνονται · οὕτως κἀκεῖνος ἐμπεσὼν τῷ βορβόρῳ τῆς ἁμαρτίας, ἀπώλεσε μὲν τὸ εἰκὼν εἶναι τοῦ ἀφθάρτου Θεοῦ, τὴν δὲ φθαρτὴν καὶ πηλίνην εἰκόνα διὰ τῆς ἁμαρτίας μετημφιάσατο ».

Suit une exégèse très détaillée de la parabole de la drachme perdue, puis Grégoire parle du lieu d'exil d'Adam et Ève après la chute, 376 A : « Καὶ οὕτως εἰς τὸ νοσῶδες τοῦτο καὶ ἐπίπονον χωρίον ἄποικοι πέμπονται ... Ὥσπερ οἱ τῶν οἰκείων ἀποξενωθέντες, ἐπειδὰν ἐπιστρέφωσιν ὅθεν ὡρμήθησαν, πρῶτον ἐκεῖνον καταλείπουσι τὸν τόπον, ᾧ τελευταῖον προϊόντες ἐνέτυχον. »

Les mots ἄπειρον, χωρίον, τόπον dans un tel contexte, me semblent indiquer que Grégoire de Nysse a en tête ou lit dans sa source le τὸν τῆς ἀνομοιότητος ἄπειρον τόπον du *Politique* 273 *d*, ce que n'a pas observé H. MERKI, Ὁμοίωσις Θεῷ, Fribourg, 1952, p. 115 (cf. PLOTIN, *Enn.* I, 8, 3, 31 p. 124 « Δεῖ οὖν εἶναί τι καὶ ἄπειρον καθ' αὑτὸ καὶ ἀνείδεον αὖ αὐτὸ καὶ τὰ ἄλλα τὰ πρόσθεν, ἃ τὴν τοῦ κακοῦ ἐχαρακτήριζε φύσιν »).

(3) GRÉGOIRE DE NYSSE, *De oratione Dominica oratio* 5, *P. G.*, t. XLIV, 1181 C : « Ὁ τε τῆς εἰκόνος ἀφανισμὸς καὶ ἡ λύμη τοῦ θείου χαρακτῆρος ... καὶ ἡ τῆς δραχμῆς ἀπώλεια καὶ ἡ τῆς τραπέζης τοῦ Πατρὸς ἀναχώρησις καὶ ἡ πρὸς τὸν δυσώδη τῶν χοίρων βίον οἰκείωσις ... καὶ ὅσα τοιαῦτα διά τε τῆς Γραφῆς καὶ τῶν λογισμῶν ἰδεῖν ἔστι πλημμελήματα, τίς ἂν ἐξαριθμήσαιτο ; ».

La parabole de l'Enfant prodigue était longuement commentée en fonction de la perte et de la récupération de l'image, *ibid.*, dans l'*Oratio* 2, *P. G.*, t. XLIV, 1145-1146.

surtout à Origène, un Origène probablement connu et décanté à travers Grégoire de Nysse, mais contaminé par lui avec Plotin, que doivent faire songer nos textes du XII[e] siècle[1].

Ajoutons que dès cette époque, c'est-à-dire à un moment où il était sans doute plus aisé qu'aujourd'hui d'apprécier les sources d'un Guillaume ou d'un Bernard parce que moins de textes étaient perdus, Bérenger de Poitiers dénonce la saveur origénienne du *Sermon XXVII* sur le *Cantique des Cantiques*, où Bernard mentionne la région de dissemblance (texte n° 13). Il l'accuse de prendre à son compte la théorie origéniste de l'origine céleste des âmes[2]. Cette accusation est sans doute excessive et malveillante[3], mais se fonde pourtant sur un fait exact : en ce sermon Bernard commet de grandes audaces d'expression, entraîné, semble-t-il, par sa

(1) On notera que, dès 383, JÉRÔME, *Epist. ad Damasum* XXI, 8, éd. Labourt, t. I, p. 90, 18, commente la parabole de l'Enfant prodigue à l'aide de *Gen.* IV, 14-16 : « Recessit ergo iunior filius cum uniuersa substantia sua a patre et peregre profectus est. Et Cain egressus a facie Domini habitauit in terra Naid, quod interpretatur ' fluctuatio '. Quicumque a Deo recedit, statim saeculi fluctibus quatitur et mouentur pedes eius ». Cette exégèse pourrait remonter à Origène. Cf. aussi PSEUDO-JÉRÔME (= Pélage ?), *Epist.* XXXV, 3, *P. L.*, t. XXX, 257 C : « Sunt itaque qui dicunt de duobus filiis istis, seniorem angelos esse et archangelos uel omnem coeli militiam. Minorem uero ponunt hominem, qui in longinqua peregrinatione abierit, quando ad terram de coelis et paradiso cecidit » (avec mention de la drachme perdue (258 B) et citation de *Gen.* IV, 16 (259 D).

(2) BÉRENGER, *Apologeticus contra Bernardum*, *P. L.*, t. CLXXVIII, 1863 A : « Errasti uere, dum originem animarum de coelo asseruisti esse » ; 1866 C : « Tempestiuum est illud capitulum in eodem libro uisitare, in quo animorum originem de coelis fabularis esse. Vbi sic recolo te locutum : , Merito dixit Apostolus : Nostra conuersatio est in coelis (*Philipp.* III, 20). Haec uerba tua subtiliter explorata Christianae mentis palato haeresim sapiunt. Si enim idcirco animae originem de coelis astruis, quia quandoque beata futura est in coelis, eadem ratione corporis origo erit in coelis, quia quandoque beatum futurum est in coelis. Sed ad hoc intimandum talia uerba se non accommodant. Aut si ideo animae originem coelestem ascribis, quia olim orta, id est facta sit in coelis, quod quidem uerborum talium resultat intentio, prauitatem Origenis incurris, qui in libris Periarchon Pythagoreum Platonicumque dogma secutus, originariam in coelo sedem animabus disponit. At quoniam de anima mentio se ingessit, non absurdum est commemorare quae altercationis uarietas occupauerit de animarum origine. Aiunt philosophi, quibus et tu ex parte maxima acquiescis, animas scilicet olim ab initio factas conditasque in thesauris Dei : indeque ob antiquum uitae contagium in corporum ergastulum lapsas, rursusque, si corpus iuste gubernauerint, ad antiquae honestatis uultum meritorium uehiculo redituras ferunt... Tu itaque a doctrinae salutaris tramite deuius in philosophorum scopulos ruis. Et dum dignitatem animae iactitas, originem ei sideream flore ieiuni eloquii nundinaris ». Bérenger vise avec précision BERNARD, *In Cantica*, *sermo* XXVII, 8, *P. L.*, t. CLXXXIII, 917 C : « Ego puto omnem animam talem non modo coelestem esse propter originem, sed coelum ipsum posse non immerito appellari propter imitationem. Et tunc liquido ostendit quia uere origo ipsius de coelis est, cum conuersatio eius in coelis est (*Philipp.* III, 20). Est ergo coelum sancta aliqua anima, habens solem intellectum, lunam fidem, astra uirtutes ».

(3) Cf. J. MABILLON, *S. Bernardi opera*, t. I, p. 1363 et p. CXIV, n. 288.

source, apparemment Origène, dont on a montré récemment quelle fut la fortune en ces milieux[1]. L'accusation de Bérenger surprendra d'autant moins si l'on se rappelle que, devant ses propres moines qui grommelaient, Bernard fut un jour contraint de s'excuser d'avoir repris à son compte une exégèse d'Origène[2].

***

Au terme de cette étude, retenons comme certain que les *Confessions* ont, pour une large part, contribué au succès de la formule « région de dissemblance ». Mais gardons-nous d'une vue trop synthétique des choses, comme si un intermédiaire unique : Augustin, Plotin ou Origène, reliait sur ce point le XII^e^ siècle à l'Antiquité. Nos textes sont nombreux, supposent plusieurs exégèses distinctes. Si bon nombre s'expliquent suffisamment par les *Confessions*, d'autres doivent être issus de plusieurs Pères grecs qui se lisaient encore en traduction latine au XII^e^ siècle.

L'un d'eux appliquait le passage du *Politique* au Médiateur entre Dieu et l'humanité, à la manière d'Athanase sans cependant que notre texte d'Athanase soit la source[3]. D'autres christianisaient Plotin. Je croirais que l'un d'eux (peut-être Grégoire de Nysse lui-même[4] ?) mentionnait dans son exégèse les vues de Plotin et d'Origène sur la descente des âmes, et assimilait les échelons du *Banquet* (211 *c*) à ceux des Psaumes des degrés ou de l'échelle de Jacob[5]. Il reste possible que tel de ces textes subsiste, encore inaperçu, dans un recoin de la Patrologie. Je serais heureux si le présent travail d'approche pouvait aider quelque chercheur à l'y découvrir un jour.

Pierre COURCELLE.

(1) Cf. G. BARDY, *S. Bernard et Origène?* dans *Revue du Moyen âge latin*, t. I, 1945, p. 420-421 ; J. LECLERCQ, *S. Bernard et Origène d'après un manuscrit de Madrid*, dans *Revue Bénédictine*, t. LIX, 1949, p. 183-195 ; *Origène au XII^e^ siècle*, dans *Irénikon*, t. XXIV, 1951, p. 425-439 ; *Nouveaux témoins sur Origène au XII^e^ siècle*, dans *Mediaeval studies*, t. XV, 1953, p. 104-106 ; *L'amour des Lettres et le désir de Dieu*, Paris, 1957, p. 93-96 ; J. DANIÉLOU, *S. Bernard et les Pères grecs*, dans *Analecta sacri ordinis Cisterciensis*, t. IX, 1953, p. 46-56.

(2) BERNARD, *Sermo XXXIV de uerbis Origenis in Leuit. X*, 9, *P. L.*, t. CLXXXIII, 631 A.

(3) Voir ci-dessus p. 14.

(4) Sur l'importance de la notion d'image de Dieu chez Origène et Grégoire, cf. H. CROUZEL, *La théologie de l'image de Dieu chez Origène*, thèse de Strasbourg, Paris, 1956 ; J. T. MUCKLE, *The doctrine of st. Gregory of Nyssa on Man as the image of God*, dans *Mediaeval Studies*, t. VII, 1945, p. 55-84 ; R. LEYS, *L'image de Dieu chez saint Grégoire de Nysse*, Bruxelles, 1951 ; H. MERKI, Ὁμοίωσις Θεῷ, Fribourg, 1952 ; Th. CAMELOT, *La théologie de l'image de Dieu*, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, t. XL, 1956, p. 433-471. J. DÉCHANET, *Aux Sources de la spiritualité de Guillaume de Saint-Thierry*, a déjà montré que Guillaume de Saint-Thierry utilise souvent Grégoire de Nysse.

(5) Les deux passages ont été liés dans l'exégèse, par ex. par AUGUSTIN, *Enarr. in Ps.* CXIX, 2, 3, *C. C.*, t. XL, 1777.

RÉPERTOIRE DES TEXTES RELATIFS A LA " RÉGION DE DISSEMBLANCE " JUSQU'AU XIVe SIÈCLE

N. B. : Je m'excuse de n'avoir pu, en ce qui concerne les auteurs du XIIe siècle, suivre un ordre strictement chronologique, tant ils sont nombreux et tant les dates de leur vie ou des œuvres (d'ailleurs souvent anonymes) sont incertaines. Le plus ancien auteur du XIIe siècle qui emploie l'expression me paraît être Yves de Chartres (texte n° 6, dont l'exemple fut suivi par les biographes d'Augustin, textes nos 60, 61, 64).

---

1 Platon, *Politique* 272 *e* et suiv., éd. A. Diès, p. 26 : « Τότε δὴ τοῦ παντὸς ὁ μὲν κυβερνήτης, οἷον πηδαλίων οἴακος ἀφέμενος, εἰς τὴν αὑτοῦ περιωπὴν ἀπέστη, τὸν δὲ δὴ κόσμον πάλιν ἀνέστρεφεν εἱμαρμένη τε καὶ σύμφυτος ἐπιθυμία ... 273 *a* Μετὰ δὲ ταῦτα προελθόντος ἱκάνου χρόνου, θορύβων τε καὶ ταραχῆς ἤδη παυόμενος καὶ τῶν σεισμῶν γαλήνης ἐπιλαβόμενος εἰς τε τὸν εἰωθότα δρόμον τὸν ἑαυτοῦ κατακοσμούμενος ἦει, ἐπιμέλειαν καὶ κράτος ἔχων αὐτὸς τῶν ἐν αὑτῷ τε καὶ ἑαυτοῦ, τὴν τοῦ δημιουργοῦ καὶ πατρὸς ἀπομνημονεύων δίδαχὴν εἰς δύναμιν ... 273 *d* Προϊόντος δὲ τοῦ χρόνου καὶ λήθης ἐγγιγνομένης ἐν αὐτῷ μᾶλλον καὶ δυναστεύει τὸ τῆς παλαιᾶς ἀναρμοστίας πάθος, τελευτῶντος δὲ ἐξανθεῖ τοῦ χρόνου καὶ σμικρὰ μὲν τάγαθά, πολλὴν δὲ τὴν τῶν ἐναντίων κρᾶσιν ἐπεγκεραννύμενος ἐπὶ διαφθορᾶς κίνδυνον αὐτοῦ τε ἀφικνεῖται καὶ τῶν ἐν αὐτῷ . Διὸ δὴ καὶ τότ' ἤδη θεὸς ὁ κοσμήσας αὐτόν, καθορῶν ἐν ἀπορίαις ὄντα, κηδόμενος ἵνα μὴ χειμασθεὶς ὑπὸ ταραχῆς διαλυθεὶς εἰς τὸν τῆς ἀνομοιότητος ἄπειρον ὄντα τόπον (πόντον) δύῃ, πάλιν ἕφεδρος αὐτοῦ τῶν πηδαλίων γιγνόμενος, τὰ νοσήσαντα καὶ λυθέντα ἐν τῇ καθ' ἑαυτὸν προτέρᾳ περιόδῳ στρέψας, κοσμεῖ τε καὶ ἐπανορθῶν ἀθάνατον αὐτὸν καὶ ἀγήρων ἀπεργάζεται. »

2 Eusèbe de Césarée, *Praep. euang.* XI, 34, 1-4, éd. K. Mras, dans *GCS*, Berlin, 1956, t. II, p. 73, 4-8, reproduit mot à mot, avec des coupures, Platon, *Politique*, 273 *de;* ce chapitre intitulé : ' De la fin du monde ', ainsi que le chapitre précédent, intitulé : ' De la résurrection des morts ', sont constitués d'extraits du *Politique* 269 *c*-273 *e*.

3 Athanase d'Alexandrie, *De incarnatione Verbi* XLIII, 4, *P. G.*, t. XXV, 173 A : « Εἰ γὰρ δὴ καὶ ὁ παρὰ τοῖς Ἕλλησι θαυμαζόμενος Πλάτων φησὶν ὅτι · « Ὁρῶν τὸν κόσμον ὁ γεννήσας αὐτὸν χειμαζόμενον καὶ κινδυνεύοντα εἰς τὸν τῆς ἀνομοιότητος δύνειν τόπον, καθίσας ἐπὶ τοὺς οἴακας τῆς ψυχῆς, βοηθεῖ, καὶ πάντα τὰ πταίσματα διορθοῦται », τί ἄπιστον λέγεται παρ' ἡμῖν, εἰ πλανωμένης τῆς ἀνθρωπότητος, ἐκάθισεν ὁ Λόγος ἐπὶ ταύτην, καὶ ἄνθρωπος ἐπεφάνη, ἵνα χειμαζομένην περισώσῃ διὰ τῆς κυβερνήσεως αὐτοῦ καὶ ἀγαθότητος ; ».

4 Plotin, *Enn.* I, 8, 13, 12, éd. Henry-Schwyzer, t. I, p. 136 : « Ὡς οὖν ἀπὸ τῆς ἀρετῆς ἀναβαίνοντι τὸ καλὸν καὶ τὸ ἀγαθόν, οὕτω καὶ ἀπὸ τῆς κακίας καταβαίνοντι τὸ κακὸν αὐτό, ἀρξαμένῳ μὲν ἀπὸ τῆς κακίας. Θεωροῦντι μὲν ἡ θεωρία ἥτις ἐστὶ τοῦ κακοῦ αὐτοῦ, γινομένῳ δὲ ἡ μετάληψις αὐτοῦ · γίνεται γὰρ παντάπασιν ἐν τῷ τῆς ἀνομοιότητος τόπῳ (*Politic.* 273 *d*), ἔνθα δὺς εἰς αὐτὴν εἰς βόρβορον (*Phaed.* 69 c) σκοτεινὸν ἔσται πεσών · ἐπεὶ καὶ εἰ παντελῶς εἴη ἡ ψυχὴ εἰς παντελῆ κακίαν, οὐκέτι κακίαν ἔχει, ἀλλ' ἑτέραν φύσιν τὴν χείρω ἠλλάξατο · ἔτι γὰρ ἀνθρωπικὸν ἡ κακία

μεμιγμένη τινι ἐναντίῳ. Ἀποθνήσκει οὖν, ὡς ψυχὴ ἂν θάνοι, καὶ ὁ θάνατος αὐτῇ καὶ ἔτι ἐν τῷ σώματι βεβαπτισμένῃ ἐν ὕλῃ ἐστὶ καταδῦναι καὶ πλησθῆναι αὐτῆς καὶ ἐξελθούσῃ ἐκεῖ κεῖσθαι, ἕως ἀναδράμῃ καὶ ἀφέλῃ πως τὴν ὄψιν ἐκ τοῦ βορβόρου · καὶ τοῦτο ἐστι τὸ ἐν Ἅιδου ἐλθόντα ἐπικαταδαρθεῖν (*Resp.* 534 c d). »

5 Augustin, *Conf.* VII, 10, 16, 1, éd. Labriolle, p. 161 : « Et inde admonitus redire ad memet ipsum intraui in intima mea duce te et potui, quoniam factus es adiutor meus (*Ps.* XXIX, 11). Intraui et uidi qualicumque oculo animae meae supra eundem oculum animae meae, supra mentem meam lucem incommutabilem, non hanc uulgarem et conspicuam omni carni nec quasi ex eodem genere grandior erat, tamquam si ista multo multoque clarius claresceret totumque occuparet magnitudine. Non hoc illa erat, sed aliud, aliud ualde ab istis omnibus... Qui nouit ueritatem nouit eam, et qui nouit eam, nouit aeternitatem. Caritas nouit eam. O aeterna ueritas et uera caritas et cara aeternitas ! Tu es Deus meus, tibi suspiro die ac nocte (*Ps.* I, 2). Et cum te primum cognoui, tu assumsisti me, ut uiderem esse, quod uiderem, et nondum me esse, qui uiderem. Et reuerberasti infirmitatem aspectus mei radians in me uehementer, et contremui amore et horrore : et inueni longe me esse a te in regione dissimilitudinis, tanquam audirem uocem tuam de excelso : ' Cibus sum grandium (cf. *Hebr.*, V, 14) : cresce et manducabis me. Nec tu me in te mutabis sicut cibum carnis tuae, sed tu mutaberis in me ' ».

6 Yves de Chartres, *Excepciones de Confessionibus et de uita s. Augustini*, Ms. de Cambridge, *Peterhouse* 179, I, fol. 53v°, col. *a* (XIV^e siècle), reproduit le texte précédent sous la forme : « Inuenit se longe esse a Deo in regione dissimilitudinis ».

7 Guillaume de Saint-Thierry, *De natura et dignitate amoris* XI, 34, *P. L.*, t. CLXXXIV, 401 A : « Opus erat mediatore nos inter et Deum, per quem nostra appropinquarent Deo et bona Dei nobis. Iniit ergo consilium tota Trinitas, consilium illud, de quo propheta dicit : ' Consilium tuum antiquum uerum fiat (*Ps.* XXXII, 11). Videbat quippe Dominus quantum ad hominem omnia confusa, omnia turbata ; nihil stare in loco suo, nihil procedere ordine suo. Videbat hominem abiisse in regionem dissimilitudinis tam longe, ut per se nec sciret nec posset redire. Angelus enim praesumpserat similitudinem Dei, dicens : ' Ponam sedem meam ad aquilonem et ero similis Altissimo (*Isa.* XIV, 13-14). Homo similiter Deus esse uoluit, cui persuasum erat esse sicut dii (*Gen.* III, 5). Ergone, inquit Deus pater, Filius meus, splendor gloriae meae et figura substantiae meae (*Hebr.* I, 3) in ipsa mei similitudine tot aemulos habebit et pares et socios ? Praecipitatus est uterque. Videns imago Dei Deus filius angelum et hominem, qui facti erant ad ipsam, id est imaginem Dei, per inordinatum imaginis et similitudinis eius appetitum perisse : ' Heu, inquit, sola miseria caret inuidia ; sed subueniendum est ei, cui subuenire non prohibet iustitia '... Nos uero... ad superiora inuestigantes regressum ab inferioribus, id est a timore, incipimus ».

8 *De natura corporis et animae* II fin (vers l'an 1129), *P. L.*, t. CLXXX, 724 D-726 C : « Per hos igitur gradus fidelis anima ardens desiderio, sollicitudine non pigra anabathmon, id est ascensum, faciens et ascensiones in corde disponens (*Ps.* LXXXIII, 6) usquequo perueniat in locum quem proposuit uel disposuit ei Deus, uiuit, sicut dicit Apostolus (*Eph.* IV, 18), uita Dei... in contemplatione et exemplari summae iustitiae... At contra infelix et degener anima, si tamen anima dicenda est quae se ipsam occidit et in seipsa mortua est, catabathmon, id est descensum, facit inferius, imo non descensum, sed ruinam, ut quae in sordibus est sordescat adhuc (cf. *Apoc.* XXIII, 11) : agitque et patitur omnia per contrarium, alienata a uita Dei (cf. *Eph.* IV, 18). Nam ad imaginem et uisionem Dei creata, ubi incipere debuit Deum sapere, ibi incipit desipere ; egressaque a facie Domini sicut Caïn (cf. *Gen.* IV, 16) habitat in regione dissimilitudinis, in terra Naïm, id est commotionis. Extorris

a uirtute uitiis subigitur ; alienata a pace filiorum Dei in seipsa tumultuatur : artem naturalem in nequitiam corrumpens et astutiam, malitiosa efficitur ; animalitatis uel sensuum illecebris turpiter se immergens luxuriatur efficiturque sicut equus et mulus, quibus non est intellectus (cf. *Ps.* XXXI, 9)... Tamen continuo usu malitiae a nimietate languoris sui sic aliquando obstupescit, ut et ipsa quodammodo efficiatur impassibilis siue insensibilis dum nimia intentione nequitiae quaeuis durissima et aspera carni non refugit, ut suis, id est animae, corruptionibus deseruiat, auaritiae scilicet et concupiscentiae carnis uel oculorum uel ambitionis saeculi. Sic uiuit quandiu sepulcro corporis includitur. At ubi inde auulsa fuerit, pene sicut in brutis animalibus, quibus se sentit similem, toto (tota ?) cum corpore moritur... Heu quam melius illi fuerat si, sicut anima pecoris, tota cum corpore moreretur, ne in aeternum puniretur ! Hanc autem beatae animae et miserae dissimilitudinem sola facit amoris dissimilitudo. In altera quippe amor naturalis dignitatis tenorem, in altera uero degenerat in pecudalem carnis animalitatem ».

9 *Meditatiua oratio IV* (avant l'an 1138), *P. L.*, t. CLXXX, 216 C : « Serpens irrepsit, Euam meam seduxit et per eam me praeuaricatorem constituit. Propter quod expulsus de paradiso bonae conscientiae exsul factus sum in terra aliena, in REGIONE DISSIMILITUDINIS ».

10 *In Cantica canticorum expositio altera*, *P. L.*, t. CLXXX, 494 A : « Si, inquit, ignoras te, egredere (*Cant.* I, 7), hoc est : ideo a temetipsa egrederis, quia ignoras te. Sed cognosce te, quia imago mea es, et sic poteris nosse me, cuius imago est (es ?), et penes te inuenies me. In mente tua, si fueris mecum, ibi cubabo tecum et inde pascam te... Quo egrediar, Domine ? Egressam uel eiectam a facie tua sicut Caïn quicumque prior inuenerit me, occidet me (cf. *Gen.* IV, 14). Egredere et abi (*Cant.* I, 7). Ac si dicat : Abi a me, a similitudine mea, in LOCUM DISSIMILITUDINIS, a te uero in deuia concupiscentiae uel curiositatis... Sed non sic, o Sponsa Christi : quin potius cognosce temetipsam : praesto tibi esto ad discernendam temetipsam... Sta in gradu tuo, ne succumbas, ne degeneres... 502 A Conditi sane ad imaginem et similitudinem Creatoris cecideramus a Deo in nos per peccatum, et a nobis infra nos, in tantum profundum dissimilitudinis, ut nulla esset spes ».

11 SAINT BERNARD, *De diuersis sermo* XL, 4, *P. L.*, t. CLXXXIII, 649 A : « Scio, Domine Iesu, quia primam stolam innocentiae in baptismate reddidisti : et amictu niueo candidati, in iustitiae solio relocati, cito recessimus a uia quam ostendisti nobis, et portionem substantiae, quae nobis contingebat, cum prodigo filio in DISSIMILITUDINIS REGIONE expendimus ».

12 *De diuersis sermo* XLII, 2, *P. L.*, t. CLXXXIII, 661 D (à propos de *Prov.* XXXI, 14 : « Facta est quasi nauis institoris de longe portans panem suum ») : « Prima regio est REGIO DISSIMILITUDINIS. Nobilis illa creatura in regione similitudinis fabricata, quia ad imaginem Dei facta, cum in honore esset, non intellexit et de similitudine ad dissimilitudinem descendit. Magna prorsus dissimilitudo, de paradiso ad infernum, de angelo ad iumentum, de Deo ad diabolum ! Exsecranda conuersio, gloriam in miseriam, uitam in mortem, pacem in pugnam perpetua captiuitate conuertere ! Maledicta descensio, de diuitiis ad paupertatem, de libertate in seruitutem et de requie ad laborem descendere... Vulnerati sumus ingredientes mundum... In hac DISSIMILITUDINIS REGIONE quid negotiamur, domine Deus ? Aspicio genus humanum ab ortu solis usque ad occasum huius mundi nundinas perambulare : alios diuitias quaerere, alios honoribus inhiare, alios fauoralis aurae suauitate raptari... Haec sunt mercimonia quae inueniuntur in REGIONE DISSIMILITUDINIS ».

13 *In Cantica canticorum sermo* XXVII, 5-6, *P. L.*, t. CLXXXIII, 915 A : « Prorsus de hoc coelo minime sibi indignum ducit ducere similitudinem. Hoc extentum sicut

pellis (cf. *Ps.* CIII, 2), non spatiis tamen locorum, sed affectibus animorum... Nunc iam intueamini eius gloriam, quae et coelo se comparat, et illi coelo, quod tanto est gloriosius, quanto diuinius. Nec immerito usurpat inde similitudinem, unde originem ducit. Nam si propter corpus, quod de terra habet, tabernaculis Cedar se assimilat, cur non et propter animam, quae de coelo est, coelo aeque similem se esse glorietur, praesertim cum uita testetur originem, testetur naturae dignitatem et patriae ?... Quod euidentius coelestis insigne originis, quam ingenitam, et in REGIONE DISSIMILITUDINIS, retinere similitudinem, gloriam uitae caelibis in terra et ab exsule usurpari, in corpore denique pene bestiali uiuere angelum ? Coelestis sunt ista potentiae, non terrenae, et quod uere de coelo sit anima quae haec potest, aperte indicant... 917 C Ego puto omnem animam talem non modo coelestem esse propter originem, sed et coelum ipsum posse non immerito appellari propter imitationem. Et tunc liquido ostendit quia uere origo ipsius de coelis est, cum conuersatio eius in coelis est (cf. *Philipp.* III, 20). Est ergo coelum sancta aliqua anima, habens solem intellectum, lunam fidem, astra uirtutes ».

14 *In Cantica canticorum sermo* XXXVI, 5, *P. L.*, t. CLXXXIII, 969 D : « Porro ad se humiliandum nihil anima inuenire uiuacius seu accommodatius potest, quam si se in ueritate inuenerit : tantum non dissimulet, non sit in spiritu eius dolus, statuat se ante faciem suam nec se a se auertere abducatur. Nonne se ita intuens clara luce ueritatis inueniet se in REGIONE DISSIMILITUDINIS ?... Nam quomodo non uere humiliabitur in hac uera cognitione sui, cum se perceperit oneratam peccatis, mole huius mortalis corporis aggrauatam, terrenis (cf. *Sap.* IX, 15) intricatam curis, carnalium desideriorum faece infectam, curuam, infirmam... »

15 *De gratia et libero arbitrio* X, 32, *P. L.*, t. CLXXXII, 1018 C : « Sed neque in hoc saeculo aeque inueniri uspiam posset similitudo, sed adhuc hic foeda et deformis iacuisset imago, si non euangelica illa mulier lucernam accenderet (id est Sapientia in carne appareret), euerreret domum (uidelicet uitiorum), drachmam suam requireret quam perdiderat (cf. *Luc* XV, 8) (hoc est imaginem suam, quae natiuo spoliata decore, sub pelle peccati sordens, tanquam in puluere latitabat, inuentam tergeret et tolleret de REGIONE DISSIMILITUDINIS, pristinamque in speciem reformatam similem faceret illam in gloria sanctorum, imo sibi ipsi per omnia redderet quandoque conformem). Et reuera cui potius id operis congruebat, quam Dei Filio, qui cum sit splendor gloriae et figura substantiae (*Hebr.* I, 3) Patris... apparuit ? »

16 *De moribus et officio episcoporum* III, 8, *P. L.*, t. CLXXXII, 817 A : « Hoc itaque tantae pulchritudinis ornamentum digne dixerim sacerdotium honorare, quod dilectum Deo et hominibus faciat sacerdotem, cuius quippe memoria non in carnis successione sed in spirituali benedictione sit, reddatque similem in gloria sanctorum, in hac uidelicet adhuc REGIONE DISSIMILITUDINIS constitutum ».

17 *Epist. ad Brunonem* VIII, 2, *P. L.*, t. CLXXXII, 106 A : « Hoc salutis compendium sanctus ille latro consecutus est : uno eodemque die simul et confessus latrocinia et introductus in gloriam, breui quodam contentus ponte crucis ad transigendum de REGIONE DISSIMILITUDINIS in terram uiuentium et de luto faecis (*Ps.* XXXIX, 3) in paradisum uoluptatis (cf. *Luc* XXIII, 41-43) ».

18 *Sermon* (Manuscrit de Luxembourg 32, fol. 2, éd. J. Leclercq, dans *Analecta monastica* I = *Studia Anselmiana*, t. XX, 1948, p. 145 et n. 8) : « Voluntas quippe in quantum a Deo creata bona est, sed per affectionum corruptiones errans a Deo in REGIONE DISSIMILITUDINIS, in quantum uult uelle bonum est iusta, in quantum uult bonum est beata ».

19 *Sermon*, *Paris. lat.* 2547, fol. 37 r° (cf. éd. J. Leclercq, *Les sermons synodaux attribués à saint Bernard*, dans *Revue Bénédictine*, t. LXIII, 1953, p. 302, n. 1) :

« Septem sunt dona Spiritus sancti... Peruenientem ad sextum impinguat et solidat contemplatio. Rediens enim de REGIONE DISSIMILITUDINIS et modo per aspera timoris, modo per plana pietatis incedis, et dolorem et tribulationem inuenis, carnis oneratus desideriis, quibus te obedire nec sancti propositi intentio nec conuersationis permittit institutio. »

20 *Tractatus de cantu* 7, *P. L.*, t. CLXXXII, 1128 A : « Quod uero contra regulam sic ascendant et descendant, testantur etiam ipsi doctores erroris ; sed per licentiam dicunt hoc fieri, regulas confundentes ut uitia retineant, non uitia resecantes ut regulas custodiant. Quae est ista licentia, quae REGIONEM perambulans DISSIMILITUDINIS, confusionem adducens incertitudinis, praesumptionis mater et refugium erroris, ueritatem deprimit et perturbat iudicium ? ».

21 BERNARD (?), *De fuga et reductione filii prodigi* 2, *P. L.*, t. CLXXXIII, 757 D : « Videns autem antiquus praedo lasciuum puerum sine custode, sine rectore, procul a domo Patris uagantem, ...misit eum in nauim malae securitatis, et flante uehementer uento adulationis, transuexit eum in longinquam REGIONEM DISSIMILITUDINIS ».

22 BERNARD (?), *Manuscrit de Tarragone* 54, s. XII, f° 54, cité par J. LECLERCQ, *Lettres de vocation à la vie monastique* dans *Analecta monastica III = Studia Anselmiana*, t. XXXVII, 1955, p. 190, n. 115 : « Filius prodigus iam in REGIONEM DISSIMILITUDINIS ire proposuerat ».

23 NICOLAS DE CLAIRVAUX, *Sermo in festo s. Nicolai Myrensis episcopi* 3, *P. L.*, t. CLXXXIV, 1057 A (sur *Luc* XIX, 12 : « Homo quidam nobilis abiit in regionem longinquam accipere sibi regnum ») : « Ille summus imperator negotiator meus factus est et negotium meum sine otio egit... Ipse uenit negotiari in regionem longinquam ; et tu ad regiones proximas ambulare contemnis. Aggredere et ingredere REGIONEM DISSIMILITUDINIS, uidelicet mundum istum ; et uide quam frequentes ibi nundinae, quantae ibi germinent et regerminent uanitates. Prorsus dissimilitudinis, quia regionem similitudinis, ubi ad similitudinem Dei facti sumus, amisisse nos constat. Numquid non magna dissimilitudo de paradiso ad infernum, de angelo ad iumentum, de Deo ad diabolum ? »

24 PSEUDO-RABAN, *Vita sanctae Mariae Magdalenae* 3, *P. L.*, t. CXII, 1434 C : « Dulcedine animi abusa in periculum animae, decore corporis ad dedecus cordis, uirore adolescentiae ad exterminium castimoniae... Sed quid diutius in his immoramur ? Peregrinatus est animus iuuenculae : in amore saeculi habitauit transitorie. Abusa est carnis oblectamentis et rediit in REGIONEM DISSIMILITUDINIS ; longe a Deo peregre profecta, adolescentior (cf. *Luc* XV, 13) filia naturae et industriae bona dissipauit » ; 5, *P. L.*, t. CXII, 1436 BC : « Conuersa ad se retorsit in se oculos interiores et statuens se ante se recordata est praeuaricationis omnium desiderabilium suorum, quae habuerat (*Thren.* I, 7) ab annis infantiae, naturalium scilicet et industriae. Haec recolens in corde (*Thren.* III, 21) suo, inuenit se longe esse a Deo sibique longe dissimilem... 1437 A : « Cognosce, inquit, Maria, temetipsam... Erubesce ignobiliter degenerasse ».

25 École de saint Bernard (Ms. de Troyes 1251, s. XIII, f° 128 r°, issu de Clairvaux ; cf. J. LECLERCQ, dans *Collectanea sacri ordinis Cist. ref.*, t. XIV, 2, 1952, p. 120) : « Hec est anima, que studio curiositatis seducta uadit uidere cogitationes carnales et eas amplectitur ; diabolo copulatur in terra regionis Emor (*Iosue* XXIV, 32 ; *Act.* VII, 16), in REGIONE DISSIMILITUDINIS, in terra aliena ».

26 ANONYME, *Oratio caritatis diuinae*, éd. J. Leclercq, dans *Analecta monastica* I = *Studia Anselmiana*, t. XX, 1948, p. 101, 9 : « De REGIONE DISSIMILITUDINIS corporalium sensuum discat (anima) interdum transire, assumptione Spiritus tui, in Sapientiae caelestis familiare cubiculum ».

27 Hugues de Troisfontaines, *Epist. CCCCLXXXVIII ad capitulum Cisterciense* (en l'an 1153), *P. L.*, t. CLXXXII, 695 C : « Pro bonae memoriae fratre nostro similiter orate : pro nobis uero, qui in hac ualle miseriae, in hac regione dissimilitudinis et in medio prauae nationis remansimus, et pro Ecclesia Romana, quae ex tam alto gradu tam breui spatio usque in profundum abyssi inferni cecidit, nihilominus rogamus oretis, ne demergatur in profundum huius magni maris, in quo sunt reptilia quorum non est numerus ».

28 Adam de Perseigne, *Epist. XXV ad s. Martini cultores*, *P. L.*, t. CCXI, 672 C : « Hic interuentu Martini opus est, ut qui Christo similis ac per hoc non dispar esse apostolis, apostolice uiuendo, Christum imitando, Christo donante promeruit, nobis adhuc in dissimilitudinis regione uiuentibus impetret ueniam ».

29 Anselme de Laon (?), *Glossa in Psalmos*, I, 1, dans *Biblia sacra*, Venetiis, 1588, t. III, p. 87 : « Beatus uir qui non abiit in regionem dissimilitudinis cogitatione, quamuis impii hoc molirentur ».

30 Gilbertus Universalis, *Glossula in Psalterium* (*Laudunensis* 17, f°2 r°) : « Et unde apparet quod sit uir ? Ex eo scilicet quia non abiit, id est non se seiunxit a Deo eundo in regionem dissimilitudinis sicuti primus Adam qui, similis Deo secundum innocentiam, recessit ab eo in quo sibi bene erat, qui erat requies et patria sua ».

31 Pseudo-Bède, *In Psalmorum librum exegesis*, I, 1, *P. L.*, t. XCIII, 483 D : « Est autem haec primi psalmi intentio, hortari fideles ut a triplici morte animae exemplo capitis festinent resurgere, id est ut, in quantum possint, a regione dissimilitudinis, in qua per primum parentem traducti sunt, studeant redire... 484 D Quasi dicat : Praecessit olim in humano genere quidam miser et infelix, nulli imitandus, tradux scilicet peccati Adam, qui abiit in regionem dissimilitudinis a suo creatore in peccatis pluribus delectando, et stetit consensum delectationis adhibendo, et sedit peccata sua peragendo et exemplum posteris existendo ».

32 *In Ps.* XXXV, 12, *P. L.*, t. XCIII, 671 A : « Non ueniat mihi pes superbiae, id est non subrepat mihi amplius elata affectio superbiae ; quae superbia dicitur pes, quia per eam a Domino in regionem dissimilitudinis recessimus, et sicut per elatum Adam cecidimus, ita per humiliatum Christum resurreximus »

33 *In Ps.* XXXVIII, 13, *P. L.*, t. XCIII, 691 C : « Et sunt multi qui et peregrini sunt et apud Dominum non sunt. Ut omnes amatores mundi peregrinantur quidem in regione dissimilitudinis ab illa superna patria remoti, et non sunt apud Deum, sed potius apud diabolum patrem suum ».

34 *In Ps.* XLV, 2, *P. L.*, t. XCIII, 725A : « Dictum est : Redite, praeuaricatores ad cor (*Isa.*XLVI, 8)... Qui inuenerunt nos nimis (*Ps.* XLV, 2). Dum enim per obedientiam in paradiso mansimus, in loco sanitatis et quietis fuimus. Quando autem per inobedientiam in regionem dissimilitudinis recessimus, tunc quasi in loca tribulationis et inquietudinis peruenimus ».

35 *In Ps.* XLVII, 3, *P. L.*, t. XCIII, 730C : « Latera Aquilonis (*Isa.*XIV, 13) sunt homines desperatissimi de gentibus qui maxime adhaeserunt Aquiloni illi qui dixit : Ponam sedem meam ad Aquilonem et ero similis Altissimo (*Isa.* XIV, 14). In quibus, quia superabundauit iniquitas, refrixit charitas (cf. *Matth.* XXIV, 12), quod recte per Aquilonem intelligitur ... De his etiam fuit filius ille qui, deuorata substantia sua cum meretricibus, abiit in regionem dissimilitudinis et adhaesit uni principi illius regionis » (*Luc* XV, 15).

36 *In Ps.*XLVIII, 15, *P. L.*, t. XCIII, 738B : « Diabolus autem ideo mors dicitur, quia causa et mortis animae et mortis corporis fuit, cum primo homini ut in REGIONEM DISSIMILITUDINIS a Deo suo recederet, suasit ».

37 PSEUDO-BRUNO DE WÜRZBURG, *Expositio Psalmorum*, I, 1, *P. L.*, t. CXLII, 49B : « Beatus igitur qui non abiit cogitatione a Deo in REGIONEM longinquam DISSIMILITUDINIS, id est cogitatione non peccauit, quamuis esset positus in conciliis impiorum, id est quamuis impii hoc molirentur ».

38 PIERRE LOMBARD, *In Psalmos Dauidicos* I, 1, *P. L.*, t.CXCI, 61B : « Beatus dicitur, cui omnia optata succedunt ; uir, scilicet contra prospera et aduersa firmus ; qui non abiit a Deo in REGIONEM DISSIMILITUDINIS, id est cogitatione non peccauit, quamuis esset positus in consilio impiorum, id est quamuis impii hoc molirentur. »

39 *Sermo* VII (= Pseudo-Hildebert XIII), *P. L.*, t. CLXXI, 404D : « Per Saba igitur spiritualis captiuitas intelligitur, quia sub diabolo mundus captiuus tenebatur et uanae conuersationis uetustas, qua filius prodigus in REGIONE DISSIMILITUDINIS dissipauit substantiam suam uiuendo luxuriose et cupiens saturari de siliquis porcorum, adhaesit uni ciuium regionis illius (*Luc* XV, 13-16), id est diabolo, et pascebat porcos quia immundis et lutulentis actibus oblectabatur ».

40 *Sermo* IX (CXI), *P. L.*, t. CLXXI, 847C : « Filius ergo honorabilis Ephraïm, puer delicatus (*Ier.*XXXI, 20), transmigrauit ab imagine et similitudine Dei, in qua conditus erat, in DISSIMILITUDINIS REGIONEM, quasi de Ierusalem, quae est 'uisio pacis', in Babyloniam confusionis et in Aegyptum tenebrarum et tribulationis ... His tribus (= uoluptas, concupiscentia, inanis gloria) traxit diabolus hominem in REGIONEM DISSIMILITUDINIS, qui Dei similitudinem, in qua conditus fuerat, tribus aliis tenebat, scilicet memoria, intellectu, dilectione ... 850C His auribus interioribus audiebat Propheta, qui ait : Audiam quid loquatur in me Dominus Deus (*Ps.*LXXXIV, 9). His auribus uerba uitae audiuntur, quae qui audiunt interius uiuunt, qui uero non audiunt uel aure corporis tantum audiunt, inueterauerunt in terra aliena (*Ps.*CXXXVI, 4) ... Ideoque spiritus propheticus hominem, qui in terram alienam, id est in REGIONEM DISSIMILITUDINIS abscesserat, honorata appellatione reuocat ad prudentiam dicens : O Israel,...audi mundata uitae (*Bar.* III, 9) ».

41 *Sermo* XII (XXIII), *P. L.*, t. CLXXI, 445C : « Intellexisti breuiter nostrae auersionis atque elongationis incentiua, et quemadmodum his quatuor modis itur in REGIONEM DISSIMILITUDINIS (Ces quatre modes d'*auersio* sont : mundialis laetitia, immoderata tristitia, hypocrisis, superbia). Ita aliis quatuor modis reditur ad Dei similitudinem et peruenitur ad terram uiuentium ».

42 *Sermo* XIV (CXII), *P. L.*, t. CLXXI, 856A (à propos d'*Exod.* III, 18) : « Via enim trium dierum triplex deficiendi uia ac triplex proficiendi forma intelligitur. Sicut enim tribus modis a Deo receditur in REGIONEM DISSIMILITUDINIS, scilicet cogitatu, uerbo et opere malo, ita tribus modis in contrarium uersis proficitur et ad Dei similitudinem reuertitur, scilicet cogitando bonum, loquendo et operando » ... 857B (à propos de *Ps.* CXXIII, 5 : Forsitan pertransiet anima nostra aquam intolerabilem) : « De arca gaudes, de corde non plangis. In hac aqua sine substantia perdidit ille prodigus filius substantiam suam, quam a patre acceperat, et uni ciuium regionis adhaesit (*Luc* XV, 15), scilicet REGIONIS DISSIMILITUDINIS, id est diabolo, pascens porcos, id est terrenis et immundis actibus delectatus, et desiderans siliquas porcorum, quae uentrem implent et non satiant ».

43 *Sermo* XVII (LV), *P. L.*, t. CLXXI, 610 C : « Voluit enim (Dominus) in REGIONE DISSIMILITUDINIS nos alere lacte suae incarnationis, quo crescere nos faceret ad suauissimum et inaestimabilem gustum suae diuinitatis ».

44 *Sermo* XX (IV), *P. L.*, t. CLXXI, 354 B : « Peccantes enim, id est recedentes a Deo in REGIONE DISSIMILITUDINIS, septem corruptelae excipiunt..., prima neglegentia sui..., deinde curiositas rerum externarum... ».

45 *Sermo* XXIII (XCIX), *P. L.*, t. CLXXI, 798 B : « Homo uero cum esset in abundantia diuitiarum, libratis arbitrii diuitiis exuberans, diabolicae persuasioni elatione superba acquiescens, a Deo in REGIONEM DISSIMILITUDINIS abiit ; a bono declinans malo adhaesit (*Luc* XV, 15) ».

46 *Sermo* XXVI (XXI), *P. L.*, t. CLXXI, 434 A (à propos de *Gen.* III, 4-5) : « Credidit igitur homo diabolo et ad malum transmigrauit a bono. A quo bono ? Ad quod malum ? A iustitia ad iniquitatem, a quiete ad miseriam, a beatitudine ad mortem ; ab accepta portione substantiae,quae eum contingebat, ad REGIONEM longinquam abiit, scilicet DISSIMILITUDINIS, qua elongatur a Deo, non loco, quia ubique totus ipse et aeternaliter ; adhaerens uni ciuium regionis illius (*Luc* XV, 12-15), id est diabolo, qui est princeps REGIONIS DISSIMILITUDINIS, qua elongatur a Deo... 436 A Haec trinitas (= concupiscentia carnis, concupiscentia oculorum, superbia uitae)... est REGIO DISSIMILITUDINIS, ubi memoria dissipatur, intellectus caecatur, uoluntas foedatur ».

47 *Sermo* XXVII (ms. *Paris. B. N. lat.* 3537, f° 29 v°) : « Hic (= Assur) uiolenter opprimebat Adam, hic est genus humanum, hic est filius prodigus qui dissipabat omnia sua bona, ut Lucas (ait), unde adhaesit uni ciuium regionis illius, (*Luc* XV, 15), id est diabolo, qui est ciuis, immo etiam princeps, REGIONIS illius DISSIMILITUDINIS».

48 *Sermo communis*, *Paris*, *B. N.*, *lat.* 16451, f° 105, éd. B. Hauréau, *Notices et extraits de quelques manuscrits latins de la Bibliothèque Nationale*, t. III, Paris, 1891, p. 44 : « Quis mihi dabit pennas sicut columbae, et uolabo et requiescam (*Ps.* LIV, 7) ? Videntur haec uerba esse peccatoris qui longius aduolauit in regionem longinquam, REGIONEM DISSIMILITUDINIS, ubi praue et inordinate uiuendo dissipauit substantiam suam... Quatuor sunt alae siue pennae, quibus aduolauit in REGIONEM DISSIMILITUDINIS, in qua tribus uinculis irretitur et ligatur, ne liberum habeat reditum ».

49 JONAS DE SAINT-VICTOR, *Epist. ad Eruisium*, *P. L.*, t. CXCVI, 1388 C : « Ne pigeat itaque tam pium pastorem ouem reducere centesimam, et benignum patrem filium e REGIONE DISSIMILITUDINIS redeuntem suscipere perditum ».

50 RICHARD DE SAINT-VICTOR, *De exterminatione mali et promotione boni* I, 1, *P. L.*, t. CXCVI, 1073 D : « Quis mihi tandem aliquando det perfecte deserere REGIONEM DISSIMILITUDINIS ? Quis mihi dare possit introire in terram repromissionis ? »

51 *Adnotationes in Ps. XXVIII*, *P. L.*, t. CXCVI, 313 B : « Vsquequo sedetis in regione umbrae mortis, usquequo moramini in REGIONE DISSIMILITUDINIS ? Pertranseat de regione umbrae mortis ad patriam luminis ».

52 *Adnotationes in Ps. LXXXIV*, *P. L.*, t. CXCVI, 328 D : « Prima pax peragitur REGIONE DISSIMILITUDINIS, ubi regnat concupiscentia ; secunda inuenitur in terra repromissionis, ubi imperium tenet iustitia ».

53 GODEFROI DE SAINT-VICTOR, *Microcosmus* 45, éd. Ph. Delhaye, dans *Mémoires et travaux des Facultés catholiques de Lille*, t. LVI, 1951, p. 65, 3 : « Porro electa anima, licet et ipsa similiter foras egressa, cum prodigo filio patris in REGIONEM DISSIMILITUDINIS abiens, etiam usque ad porcos pascendos deuenerit, quia tamen electa est, etsi perire possit, non finaliter perit ».

54 Pseudo-Remi, *In Ps.* XCIV, *tit.*, *P. L.*, t. CXXXI, 641 C : « Est uox capitis nostri in hoc psalmo reuocantis dispersos Israel, filium uidelicet illum qui ... abiit in regionem dissimilitudinis ... Filius iste ... genus humanum significat, quod... discessit a Deo in regionem dissimilitudinis, id est in dissimilem uitam, ... et dissimiliter studuit uiuere a Deo ».

55 *In Ps.* CXXXIV, 11, *P. L.*, t. CXXXI, 794 C : « Omnem prauam consuetudinem destruxit, per quam homo commouetur et a Deo recedit in regionem dissimilitudinis, paratus obedire humilitati et deiectioni ».

56 Vivien de Prémontré, *Harmonia* 8, *P. L.*, t. CLXVI, 1331 C, reproduit littéralement le texte n° 14 de s. Bernard sur regio dissimilitudinis (Bernard est nommé dans le Prologue, 1321 A).

57 Ailred de Rievaulx, *Tractatus de Iesu puero duodenni* 3, *P. L.*, t. CLXXXIV, 852 A : « Ego prodigus ille filius, qui accepi ad me substantiam meam, nolens custodire ad te fortitudinem meam, profectus sum in regionem longinquam, regionem dissimilitudinis, comparatus iumentis insipientibus et similis redditus illis. (*Ps.* XLVIII, 13). Ibi dissipaui omnia bona mea uiuendo luxuriose : et sic coepi egere. Infelix egestas !... Confiteantur tibi, Domine, misericordiae tuae (*Ps.* CVI, 4), quia satiasti animam inanem, et animam esurientem satiasti bonis, pane utique illo qui de coelo descendit (*Ioh.* VI, 41 ou 51) et positus in praesepio spiritualium cibus factus est iumentorum ».

58 Isaac de l'Étoile, *Sermo II*, *P. L.*, t. CXCIV, 1695 C : « Beati qui lugent, quia ipsi consolabuntur (*Matth.* V, 5). Ac si diceret : Ad gaudium uia est luctus, ad consolationem desolatio, ad inueniendam animam perditio, ad possidendam abiectio, ad amandam odium, ad seruandam contemptus. Si uis te ipsum cognoscere, te possidere, intra ad teipsum nec te quaesieris extra. Aliud tu, aliud tui, aliud circa te. Circa te mundus, tui corpus, tu ad imaginem et similitudinem Dei factus intus. Redi igitur, praeuaricator, ad cor (*Isa.* XLVI, 8). Foris pecus es ad imaginem mundi : unde et minor mundus dicitur homo ; intus homo ad imaginem Dei, unde potes deificari. Itaque in semetipso homo reuersus, sicut iunior ille prodigus filius, ubi se inuenit, nisi in regione longinqua, in regione dissimilitudinis, in terra aliena, ubi sedeat et fleat, dum recordetur Patris et patriae ? Si porcos pascit et esurit, nonne lugendi materiam in se reperit ? »

59 Adam l'Écossais (prémontré), *Sermo* IV, 15, *P. L.*, t. CXCVIII, 118 B (à propos des personnes de la Trinité) : « Simus eis consentibiles, quibus non sumus consubstantiales : nec erit de caetero, qui nos eis deneget similes. Dissentire uero ab eis in uoluntate, longe ab eis similitudinem quamdam habere est. Exite, quaeso, uos ab hac regione dissimilitudinis, et apprehendite similitudinem Patris uestri... »

60 Philippe de Harvengt, *Vita s. Augustini* 7, *P. L.*, t. CCIII, 1210 C (utilisant le texte n° 5 d'Augustin) : « Sic igitur suspirans Deo inuenit se esse longe ab eo, non terrarum intercapedine, sed dissimilitudine, tamquam audiret uocem illius : ' Cibus sum grandium, tu autem paruulus es, cresce et manducabis me ' ».

61 *Office de s. Augustin* (Antiphonaire de Prémontré, *Paris. lat.* 9425, f° 111, indiqué par E. Gilson, dans *Mediaeval studies*, t. XIII, 1951, p. 234) : « Inuenit se Augustinus longe esse a Deo in regione dissimilitudinis ».

62 Hugues de Saint-Cher, *Postilla*, 1530, t. V, f° CCIV r° (sur *Luc* XV, 14) : « In regione illa : exilii, dissimilitudinis ».

63 Jean Godard de Newenham, *Epistola ad sororem Margaretam*, éd. C. H. Talbot, dans *Analecta sacri ordinis Cisterciensis*, t. X, 1954, p. 237, 26 : « Sic, soror, sic per sensus exteriores itur in regionem dissimilitudinis cum filio prodigo, et deinde tam deuius error abducit, ut nullus locus reditui relinquatur ».

64 Jacques de Voragine, *Legenda aurea*, CXXIV (119), 1, éd. Th. Graesse, Vratislaviae, 1890, p. 551, reproduit le texte d'Augustin, ci-dessus n° 5.

65 Pétrarque, *Le Familiari* X, 5, 30 *(Ad Gerardum fratrem)*, éd. V. Rossi, t. III, p. 317, 239 : « Quibus in rebus, amantissime, tuis me precibus adiutum esse credo et adiutum iri spero atque obsecro per misericordiam Illius qui te in regione dissimilitudinis aberrantem de tenebris tuis ad lucem suam reuocare dignatus est ».

Pour la période postérieure au XIII^e^ siècle, ajouter aux textes mentionnés par G. Dumeige, *art. cité*, col. 1344, le texte suivant, signalé par J. Orcibal, *Thèmes platoniciens dans l'« Augustinus » de Jansénius*, dans *Augustinus Magister*, t. II, Paris, 1954, p. 1082 :

Jansénius, *Augustinus*, Rouen, 1652, Partie III : *De Gratia Christi* VII, 12, col. 332 A (après longue citation du Pseudo-Denys, *De coelesti hierarchia*, c. 8) : « Describit enim ueram libertatem sub ea ratione qua terminum a quo creaturae blanditias et amorem ueluti ueram a Deo dissimilitudinem et seruitutem deminutionis effectricem respicit ac respuit. Unde et Augustinus alicubi dicit se fuisse longe a Deo in regione dissimilitudinis et iniquos aptos esse creaturis inferioribus quanto dissimiliores sunt tibi ».

L'USAGE DE LA NOTION D'*INTEGUMENTUM* A TRAVERS LES GLOSES DE GUILLAUME DE CONCHES

« Nichil philosophie cognoscentes, et ideo significationes ignorantes integumentorum... »

(Guillaume de Conches).

Il est un mot qu'on rencontre presque à chaque pas quand on parcourt les différentes gloses de Guillaume de Conches, c'est celui d'*integumentum*. On entendait généralement par là un procédé dont auraient usé des auteurs comme Boèce, Platon, Virgile et grâce auquel ils auraient enveloppé leur pensée profonde sous le vêtement de la fable. Le recours à cette notion d'*integumentum* trouvait sa justification aux yeux des maîtres du moyen âge dans la conviction que Virgile, pour ne citer que lui, n'était pas moins grand philosophe que grand poète[1]. Il s'imposait aussi à eux dès lors qu'ils voulaient écarter des auteurs païens en renom tout soupçon d'hérésie. Une telle manière de voir n'est assurément pas l'apanage exclusif de Guillaume de Conches. Le terme d'*integumentum* est très couramment employé à son époque et la chose était née bien avant lui. Néanmoins, l'exégèse allégorique a tenu dans sa pensée une place importante et jusqu'ici assez peu remarquée. L'étude que nous entreprenons vise à attirer l'attention sur cet aspect de la méthode du « *grammairien* » de Conches. Elle permettra peut-être, par là même, de

(1) Ainsi pense Bernard Silvestre de Virgile : « Scribit enim in quantum est philosophus humane vite naturam. Modus vero agendi talis est : sub integumento describit quid agat vel quid patiatur humanus spiritus in humano corpore temporaliter positus ». (*Commentum Bernardi Silvestris super sex libros Eneidos Virgilii* nunc primum edidit Guilielmus Riedel, Greifswald 1924, p. 3, 11-15).

réaliser une présentation plus nuancée de certains points de sa doctrine. Voici comment nous nous proposons de conduire la recherche :

1° Essai d'une définition de l'*integumentum*.

2° L'*integumentum* dans les gloses sur Boèce et dans les gloses sur Juvénal.

3° L'*integumentum* dans les gloses sur le Timée.

4° Bref résumé de l'enquête.

1° Essai d'une définition de l'*integumentum*

La division tripartite des sens de la Sainte Écriture est assez courante au XII^e siècle. Pour ne citer que quelques noms, Thierry de Chartres, Hugues de Saint Victor, Jean de Salisbury distinguent le sens littéral *(historia)*, le sens allégorique *(allegorica lectio)* et le sens moral *(moralis lectio)*[1]. Il était naturel qu'en passant de la Bible aux auteurs profanes, le maître de grammaire apportât avec lui une classification aussi commode. Ainsi voyons-nous Arnulphe d'Orléans, « grammairien » du XII^e siècle, exposer les Métamorphoses d'Ovide tantôt selon le sens littéral, tantôt selon l'allégorie, tantôt enfin pour en tirer une leçon de morale[2]. Guillaume de Conches ne pense pas autrement. Commentant Boèce, il déclare trouver dans les vers de ce dernier les trois sens classiques. Toutefois au lieu du terme *allegoria* il emploie celui d'*integumentum*

(1) Thierry de Chartres, *De Sex dierum operibus* (ed. Haring in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, t. XXII (1955), p. 184 [§ 1]. Même classification dans le *Liber de eodem secundus* (*ibid.*, p. 202 [§ 8]). Le présent article était terminé quand a paru l'édition du P. Haring. On ne sera donc pas surpris si, par la suite, les références à Thierry de Chartres sont faites sur l'édition d'Hauréau.

Hugues de Saint Victor, *De Sacramentis*, Prolog. IV (*P. L.*, 176, 184 c-185 a).

Jean de Salisbury, *Polycraticus* VII, 12 (éd. Webb, t. II, p. 144, 9-13).

Voir à ce sujet : H. de Lubac, « *Typologie* » *et* « *Allégorisme* » in *Recherches de science religieuse*, XXXIV (1947), p. 180-226.

Spicq, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au moyen âge* (Bibliothèque thomiste XXVI), Paris 1944.

Smalley, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, Oxford 1952.

Paré, Brunet, Tremblay, *La Renaissance du douzième siècle*, Paris-Ottawa 1933, p. 220-227. Citons enfin une remarquable étude dont le présent travail n'a malheureusement pas pu bénéficier : Chenu, *Involucrum. Le mythe selon les théologiens médiévaux* (*Archives d'hist. doct. et litt. du M. A.*, t. XXII (1955), p. 75-79).

(2) Parlant des Métamorphoses, Arnulphe écrit : « *Modo quasdam allegorice, quasdam moraliter exponamus et quasdam historice* ». (*Arnulphi Aurelianensis Allegorie super Ovidii Metamorphosin* in Fausto Ghisalberti, *Arnolfo d'Orléans, un cultore di Ovidio nel secolo XII — Memorie del Regio Istituto lombardo di scienze e lettere, Classe di Lettere*, vol. XXIV-XV della serie III — fascicolo IV, p. 201).

Bella bis quinis. Quia dixerat sapientes cum omni fortuna bellum conserere, ad illud prelium hortatur nos in istis versibus tribus modis : per historiam, per integumentum, deinde ponendo premia que sequuntur[1]»

Approximativement donc *integumentum* et *allegoria* sont synonymes. Et les « *Allegoriae super Ovidii Metamorphosin* » d'Arnulphe d'Orléans sont très exactement ce que Jean de Garlande appellera au siècle suivant les « *Integumenta Ovidii* »[2].

Il nous paraît intéressant de rapporter sur ce point le témoignage d'un contemporain de Guillaume de Conches que nous aurons plus d'une fois l'occasion de citer au cours de cette étude : Maître Pierre Abélard. Abélard emploie indifféremment le terme d'*involucrum* et celui d'*integumentum*. A propos du premier il écrit : « Ce genre littéraire est familier aux philosophes comme aux prophètes »[3]. Quant au terme d'*integumentum* il n'hésite pas à l'attribuer aux paraboles évangéliques elles-mêmes[4]. On ne saurait reconnaître plus clairement que les mêmes règles d'exégèse peuvent s'appliquer aux textes sacrés et aux textes profanes. Pour ce qui nous occupe en ce moment, il est permis de conclure que l'*integumentum* est destiné à jouer dans la lecture des auteurs païens le rôle que joue l'allégorie dans la lecture de la Bible.

Essayons de préciser. Le mot même d'« *integumentum* » suggère l'idée d'un vêtement, d'une espèce de manteau poétique sous lequel une vérité d'ordre moral ou philosophique est cachée[5]. En réalité chez Guillaume le terme *integumentum* ne se présente jamais seul : il est toujours accompagné du mot « *veritas* ». Nous avons donc affaire à un couple de notions complémentaires dont l'une appelle nécessairement l'autre : il s'agit précisément, pour le maître qui commente un texte,

(1) Guillaume de Conches, *Gloses sur Boèce* (Consolatio Philosophiae, lib. IV, Metrum 7) : *Ms. Troyes 1381* ; fol. 82 v, et *Ms. Orléans 274*, page 34 A. Dans le *Ms. Troyes 1101*, fol. 15 vb, on ajoute un quatrième mode d'enseignement (*per fabulam*).

(2) Jean de Garlande a condensé en vers mnémoniques les leçons morales des Métamorphoses d'Ovide. Cf. Giovanni di Garlandia, *Integumenta Ovidii, poemetto inedito del secolo XIII* a cura di Fausto Ghisalberti, Messina-Milano 1933.

(3) Abélard, *Introductio ad Theologiam*, I, 19 (*P. L.*, 178, 1021 c).

(4) « *Iuxta quod et Veritas ipsa de integumento parabolarum suarum apostolis loquitur dicens:* Vobis datum est nosse mysterium regni Dei ceteris autem in parabolis, ut videntes non videant et audientes non intelligant (Matth. XIII, 11). » (*ibid.*, I, 20 ; *P. L.*, 178, 1023 a-b). Cette phrase a été considérée comme une citation de Macrobe par les éditeurs de Migne.

(5) Jean de Garlande se réfère explicitement à l'image du vêtement : « *Res clamidata latet* » (vers 54) ; « *Fabula voce tenus tibi palliat integumentum, clausa doctrine res tibi vera latet* » (vers 61-62). Une note marginale trouvée dans l'un des manuscrits de ce poème didactique contient la définition suivante : « *Integumenta, id est allegoricas sententias super fabulas. Et est integumentum veritas sub specie fabule palliata* ». (Fausto Ghisalberti, *Giovanni di Garlandia: Integumenta Ovidii*, p. 7 note 2).

de découvrir, sous l'« *integumentum* », la « *veritas* ». Nous ne trouvons pas chez Guillaume de Conches une définition systématique de la notion d'« *integumentum* ». Mais il nous est permis de l'emprunter à Bernard Silvestre dont le commentaire sur l'Énéide, — comme nous aurons plus d'une fois l'occasion de le remarquer, — offre, avec les gloses de notre auteur, de très frappantes ressemblances. Le Commentaire de Bernard est justement appelé par l'« explicit » *glosule Eneidos secundum integumentum*, car il se présente comme une vaste allégorie morale dans laquelle les six premiers livres de l'Énéide symbolisent les six âges de la vie humaine[1]. Or voici comment Bernard Silvestre définit l'« *integumentum* » :

« Integumentum vero est genus demonstrationis sub fabulosa narratione veritatis involvens intellectum, unde et involucrum dicitur[2]. »

Notons au passage l'équivalence établie par cette définition entre la notion d'« *integumentum* » et celle d'« *involucrum* » que connaît aussi Jean de Salisbury[3]. Notons surtout l'image du vêtement qui suggère du même coup la méthode à employer pour découvrir la vérité cachée sous

(1) « *Expliciunt glosule Eneidos secundum integumentum* ». Ainsi se termine le Commentaire de Bernard Silvestre (éd. Riedel, p. 115).

L'édition de Riedel a été faite sur un seul manuscrit, du quinzième siècle, le *Paris*, B. N. lat. 16246. On a depuis signalé un autre manuscrit, du XIII^e^ siècle, le *Paris*, B. N. lat. 3804 A, fol. 233-240 v. Cf. à ce sujet : De Marco (Maria), *Un nuovo codice del commento di Bernardo Silvestre all'Eneide* (*Aevum*, 28 (1954), 178-183).

(2) Bernard Silvestre, *Commentaire sur l'Énéide*, éd. Riedel, p. 3 (18-20). Les relations de Bernard Silvestre de Tours avec le milieu chartrain sont attestées par la dédicace que fit Bernard de sa « *Cosmographia* » (ou *De mundi universitate*) à Thierry de Chartres : « *Terrico veris scientiarum titulis Doctori famosissimo Bernardus Silvestris opus suum* » (éd. Barach et Wrobel, Innsbruck 1876, p. 5). Quant à Guillaume de Conches, nous savons par Jean de Salisbury qu'il hérita de la manière de Bernard de Chartres : « *Willelmus de Conchis, gramaticus post Bernardum Carnotensem opulentissimus* » (Metalog:con, I, 5 ; éd. Webb, p. 16-17) ; « *Ad huius* [*intellige:* Bernardi Carnotensis] *magistri formam preceptores mei in gramatica, Willelmus de Conchis et Ricardus, cognomento Episcopus,... suos discipulos aliquandiu informaverunt* ». (Metalogicon, I, 24 ; éd. Webb, p. 57, 23-27).

(3) « Si verbis gentilium uti licet Christiano, qui solis electis divinum et Deo placens per inhabitantem gratiam esse credit ingenium, etsi nec verba nec sensus credam gentilium fugiendos dummodo vitentur errores, hoc ipsum divina prudentia in Eneide sua sub involucro fictitii commenti innuisse visus est Maro, dum sex etatum gradus sex librorum distinctionibus prudenter expressit ». (Jean de Salisbury, *Polycraticus*, VIII, 24 ; éd. Webb, II, p. 415, 10-17).

Il est à remarquer que Cicéron juxtapose les termes d'*involucrum* et d'*integumentum dans* le texte suivant :

« Sic modo in oratione Crassi divitias atque ornamenta eius ingenii per quedam **involucra** atque **integumenta** perspexi, sed ea contemplari quum cuperem, vix aspiciendi potestas fuit » (*De Oratore*, lib. I, cap. 35 ; éd. Klotz, 1886, p. 33). Par ailleurs, Cicéron utilise volontiers le mot *integumentum*. Cf. Cicéron, *De Oratore*, lib. II, cap. 86 (éd. Klotz, p. 140) ; *Pro Caelio*, cap. 20 (éd. Mueller, 1886, p. 101, 10) ; *In Pisonem*, cap. 6 (éd. Mueller, p. 167, 7).

le mythe. L'art du commentateur consiste à déshabiller la leçon philosophique, à lui enlever le manteau fabuleux qui la cache aux yeux du vulgaire et à la faire apparaître dans son authentique nudité. Tel est bien l'art en lequel excella le chancelier Thierry de Chartres comme nous l'apprend la très intéressante épitaphe découverte par M. Vernet :

Quod Plato quod Socrates clausere sub integumentis
Hic reserans docuit disseruitque palam...
Huic se detexit nudam, se passa videri
Tempus ad hocce clauso philosophia sinu[1].

Mais comment réussir pareille entreprise? Comment obtenir que la vérité philosophique se laisse contempler sans voile? Le procédé le plus courant est celui de l'étymologie. Entendons par là non l'« étymologie historique, l'étymologie au sens moderne du mot, mais... l'étymologie essentielle, permettant une sorte de révélation de l'essence des choses à partir de la structure des mots »[2]. Cette méthode, si éloignée des préoccupations de la philologie scientifique, — encore qu'elle ne les méconnaisse point, — avait été largement pratiquée par Isidore de Séville, Fulgence et Rémi d'Auxerre. Emboîtant résolument le pas derrière ces maîtres, Guillaume de Conches les suit presque toujours et ne fait que bien rarement preuve d'originalité sur ce point. Les exemples que nous allons apporter le démontreront.

Le nom du berger Aristée symbolise la vertu : « *Ares enim est virtus* ». Le cyclope Poliphème désigne le vain orgueil pour la raison suivante :

Guillaume de Conches	Fulgence
Gloses sur la « Consolation » *de Boèce.*	*Virgiliana Continentia*
Poliphemus interpretatur 'perdens famam' et ponitur pro puerili superbia quia nichil de fama sed de voluptate est curiosa[3].	Ideo eum et Poliphemum diximus quasi 'apolunta femen', quod nos Latine perdentem famam dicimus[4].

(1) André Vernet, *Une épithale inédite de Thierry de Chartres* (Recueil de Travaux offert à M. Clovis Brunel, t. II, p. 660-670). Nous citons ici les vers 23-24 et 29-30 de l'épitaphe.

(2) Nous empruntons cette formule au P. Congar, *Cephas - Céphalè - Caput* (Revue du moyen âge latin, t. VIII (1952) p. 5-42). La citation que nous faisons se trouve à la page 36. A propos d'une phrase d'Innocent III « *Huius* [scilicet sancti Petri] *primatum Veritas per se ipsam expressit cum inquit ad eum* « Tu vocaberis Cephas » (Jo. I, 42), *quod, etsi Petrus interpretetur, caput tamen exponitur* » (*P. L.*, 214, 759), le P. Congar fait remarquer : « De toute évidence l'intérêt ne porte pas sur la réalité philologique, mais sur le contenu de réalité spirituelle dont les mots ne sont que les révélateurs. On est si peu dupe d'une erreur philologique qu'on distingue expréssement deux choses : s'il s'agit de donner une traduction, *interpretari*, alors *Cephas* se traduit *Petrus*... mais s'il s'agit d'expliquer, *exponere*, on peut dire que sous « Cephas », il y avait dans la pensée du Seigneur et dans la réalité, κεφαλή donc *caput* » (art. cité, p. 11-12).

(3) Ms. Troyes 1101, fol. 16 ra. Le texte du Ms. Troyes 1381, fol. 82 v semble assez défectueux en cet endroit : « *Poliphemus dicitur pendens famam et ponitur pro puerili superbia quia nichil de fama sed de nobilitate ociosa curant* ».

(4) *Fulgentii Opera*, éd. Helm (Teubner 1898), p. 94, 8-9.

Le nom d'Antée est synonyme de luxure :

GUILLAUME DE CONCHES

Gloses sur la « Consolation » *de Boèce.*

Allegoria talis est. Anteus ponitur pro luxuria ; qui bene dicitur Anteus, id est contrarietas, — anti enim contra, — quia nocet anime et corpori luxuria[1].

FULGENCE

Mythologies II, 4

Anteus enim in modum libidinis ponitur, unde et Grece antion contrarium dicimus ; ideo et de terra natus, quia sola libido de carne concipitur[2].

Il suffit de réfléchir un peu pour comprendre que, dans une telle exégèse, ce n'est pas l'étymologie qui est première. Le sens à donner à l'allégorie est d'abord fixé ; et l'étymologie doit se charger « per fas et nefas » de le justifier. Ainsi, en règle générale, le héros des fables désigne l'homme sage ; sa femme symbolise la concupiscence. Quel que soit donc le nom du héros, il faudra y trouver à tout prix le concept de sagesse. Orphée, Ulysse, Hercule sont trois noms différents pour signifier un même personnage : le sage. Orphée dérive, nous assure-t-on, de ὡραία φωνή (« *optima vox* ») ; c'est le nom qui convient à l'homme savant et éloquent[3]. Le nom d'Ulysse s'explique par les équivalences suivantes : « *Ulixes* = ὅλων ξένος = *omnium peregrinus* ». Le sage, en effet, est comme un étranger parmi les biens de ce monde. Selon le mot de saint Paul, que cite Guillaume de Conches, « sa demeure est dans les cieux »[4]. Enfin le nom d'Hercule se décompose en ἔρις (querelle) et en κλέος (gloire). C'est encore le sage qui est ici désigné, car le sage acquiert la gloire en se querellant avec ses défauts, en luttant contre eux[5].

(1) *Ms. Troyes 1381*, fol. 84 r et *Ms. Troyes 1101*, fol. 16 rb.

(2) *Fulgentii Opera*, éd. HELM (Teubner, 1898), p. 43.

(3) Nous citons plus loin dans le texte l'interprétation du mythe d'Orphée par Guillaume de Conches. Signalons ici pour l'étymologie du nom d'Orphée : FULGENCE, *Mythologies ;* édit. Helm, p. 77.

(4) « Ulixes dicitur quasi Olonxenos, id est omnium peregrinus. Olon enim est omne, inde holocaustum quasi totum incensum. Xenos enim est peregrinus. Qui rediens de obsidione Troie diu per mare iactatur quia sapiens omnium temporalium est peregrinus secundum illud : « *conversatio nostra in celis est* » (Phil. III, 20) » (*Gloses sur Boèce, Ms. Troyes 1381*, fol. 75 r et *Ms. Troyes 1101*, fol. 13 vb). Notons dès maintenant que, par le moyen de l'« *integumentum* », Guillaume de Conches vise à rejoindre l'enseignement de la Bible. Nous le verrons plus loin tenter par le même procédé d'accorder la lettre du Timée avec les exigences de la « *divina pagina* ».

Pour l'étymologie du nom d'Ulysse, cf. FULGENCE, *Mythologies*, II, 8, éd. Helm, p. 48 ; MYTHOGRAPHE II, 101 (*Scriptores rerum mythicarum latini tres Romae nuper reperti.. edidit...* G.-H. BODE, Cellis, 1834, t. I, p. 109).

(5) « Hercules vero ponitur pro sapiente. Qui bene Hercules dicitur, id est lite gloriosus, — her enim lis, cleos gloria, — quia sapiens lite et pugna contra vicia gloriosus apparet ». (*Gloses sur Boèce, Ms. Troyes 1381*, fol. 83 r et *Ms. Orléans 274*, page 34 B. Même étymologie du nom d'Hercule chez BERNARD SILVESTRE, *Commentaire sur l'Énéide*, édit. RIEDEL, p. 71, 25-28 et p. 87, 12-14.

Eurydice, épouse d'Orphée, symbolise la concupiscence. Eurydice signifie « *boni iudicatio* » *(jugement de ce qui est bon)*. Or, ce que nous estimons être bon, nous le désirons, nous en avons la concupiscence. Dire qu'Eurydice est l'épouse d'Orphée, c'est faire entendre que la concupiscence est intimement jointe à tout homme, fût-il aussi sage qu'Orphée[1]. L'étymologie grecque nous a dévoilé la signification du nom d'Eurydice. C'est à l'étymologie latine que fait appel Bernard Silvestre pour interpréter le nom de Créüse. *Creusa* équivaut à « *creans usum* » et désigne, de ce fait, la concupiscence. La concupiscence, en effet, nous fait désirer l'objet agréable ; elle est donc cause de ce que nous en jouissons : « *creans usum* ». Et, comme Énée est le symbole de l'esprit humain, dire que Créüse est l'épouse d'Énée, c'est reconnaître que l'esprit humain ne se conçoit pas sans la concupiscence[2].

Par les exemples qu'on vient d'apporter il apparaît qu'une même leçon morale peut se présenter sous des « *integumenta* » variés, tout comme au théâtre le même acteur endosse successivement divers déguisements. Le sage s'est présenté à nous tantôt avec le masque d'Orphée, tantôt avec celui d'Hercule ou d'Ulysse. La concupiscence s'est appelée tantôt Eurydice et tantôt Créüse. Mais l'inverse aussi se produit. Dans les théâtres où la mise en scène est rudimentaire le même travesti sert à jouer des rôles différents. L'imagination des spectateurs devra suppléer à la pauvreté du vestiaire. Ainsi voit-on de nos jours encore, lorsqu'on interprète les mystères du moyen âge, la même tunique habiller ici un ange, là une sainte femme. Nous ne devons pas être plus étonnés de découvrir, sous le même « *integumentum* », des significations différentes. Le mot *géant*, par exemple, que Guillaume de Conches interprète « *engendré de la terre* » *(« gigantes dicuntur quasi gegantes, id est geniti a terra »)*, se présente successivement avec deux sens différents. Dans la fable des géants entassant le Pélion sur l'Ossa il désigne le corps humain[3]. Dans le cadre du mythe d'Ixion, au contraire, le mot « géant » est le symbole du souci immodéré des biens de ce monde ; il ne désigne plus une substance, mais une tendance[4].

Ce caractère polyvalent de l'« *integumentum* » se vérifie encore dans

(1) *Gloses sur Boèce, Ms. Troyes 1381*, fol. 69 v et *Ms. Troyes 1101*, fol. 12 va. Nous donnons plus loin ce texte.

(2) « Creusa, quasi 'creans usum', dicitur concupiscentia, scilicet instrumentum appetentie boni, quod coniunx Enee dicitur quia naturaliter spiritui humano iungitur. Nullus enim spiritus sine sua concupiscentia ». (Bernard Silvestre, *Commentaire sur l'Énéide*, éd. Riedel, p. 13, 23-26).

(3) « Gigantes dicuntur quasi gegantes, id est geniti a terra — ge enim est terra — et hec sunt corpora humana que ex terra genita sunt quia plus terre habent quam aliorum elementorum ». (Gloses sur Boèce, *Ms. Troyes 1381*, fol. 68 v).

(4) « Unde nascuntur gigantes id est cura temporalium. Ge enim est terra » (*ibid.*, fol. 71 v).

l'expression « descendre aux enfers ». Quand Eurydice descend aux enfers, c'est une déchéance ; quand Orphée accomplit le même geste, cela s'appelle une conversion. Dans le premier cas, en effet, Eurydice symbolise la concupiscence quand elle s'attache aux biens sensibles ; dans le second, Orphée, c'est-à-dire le sage, applique son esprit à la considération des biens sensibles afin d'en mesurer la vanité et d'en détacher sa concupiscence. Il y a d'ailleurs deux autres sens possibles à l'expression « descendre aux enfers ». Cela fait en tout quatre significations différentes pour cette seule phrase. Voici comment Guillaume les énumère en un passage dont la teneur concorde de façon remarquable avec un exposé de Bernard Silvestre sur le même sujet :

GUILLAUME DE CONCHES

(*Gloses sur la* « Consolation » *de Boèce*)

QUID SIT INFERNUS ET QUOT MODIS AD ILLUM DESCENDATUR.

Infernum vocaverunt philosophi hanc sublunarem regionem quia inferior pars mundi est et plena miserie et doloris. Sunt diversi descensus : naturalis scilicet cum anima alicuius corpori coniungitur, non quod de celestibus ubi ante esset descendat sed quia sunt causa quare corpori coniungatur. Vel descensus anime dicatur coniunctio eiusdem cum corpore, quia scilicet tunc a propria dignitate descendit cum est subiecta passionibus corporis. Alius descensus est ut viciosus qui bipertitus est : alter enim per magicam artem, alter per alia vicia. Per magicam artem, cum aliquis demonibus loquitur ut Eneas antequam ad inferos descendit Misenum sepelivit quia ut magica arte ventura cognosceret eum demonibus sacrificavit. Per alia fit dum aliquis in temporalibus totam intentionem ponit. Est alius descensus non vitiosus cum scilicet aliquis sapiens ad cognitionem temporalium descendit ut, cum parum boni in eis vidit, ab eorum amore concupiscentiam extrahat. Hoc modo ad inferos descendere virtus est, sed duobus predictis modis vicium[1] ».

BERNARD SILVESTRE

(*Commentaire sur l'Énéide*)

Descensus autem ad inferos quadrifarius est : est autem unus nature, alius virtutis, tertius vitii, quartus artificii. Naturalis est nativitas hominis : ea enim naturaliter incipit anima esse in hac caduca regione atque ita inferis descendere atque ita a divinitate sua recedere et paulatim in vitium declinare et carnis voluptatibus assentire : sed iste omnium communis est. Est autem alius virtutis qui fit dum sapiens aliquis ad mundana per considerationem descendit, non ut in eis intentionem ponat, sed ut eorum cognita fragilitate eis abiectis ad invisibilia penitus se convertat et creaturarum cognitione creatorem evidentius agnoscat. Secundum hoc Orpheus et Hercules qui sapientes dicti sunt descenderunt. Est vero tertius vitii, qui vulgaris est, quo ad temporalia devenitur itaque intentio tota in eis ponitur eisque tota mente servitur nec ab eis animus amplius dimovetur. Taliter Euridicem legimus descendisse. Hic autem irremeabilis est. Quartus vero artificialis est quia nigromanticus dum aliquid artificio nigromantico... per aliquid execrabile sacrificium demonum petit colloquium eosque de futura consulit vita »[2].

(1) *Ms. Troyes 1381*, fol. 70 r ; *Ms. Troyes 1101*, fol. 12 vb ; *Ms. Orléans 274*, p. 26 A.
(2) Édit. RIEDEL, p. 30, 1-19.

On voit par ces citations que l'interprétation d'un « *integumentum* » ne se réalise pas grâce à l'application matérielle de certaines formules universellement valables. Le sens qu'il convient d'attribuer à une légende dépend du contexte dans lequel elle se trouve et aussi, pour une bonne part, de la fantaisie du maître qui commente. A ce sujet Bernard Silvestre exprime parfaitement la méthode de Guillaume de Conches quand il déclare que le même « *integumentum* » peut désigner des réalités différentes et que la même réalité, par contre, se présente sous des « *integumenta* » variés :

« Notandum est hoc in loco, quemadmodum in aliis misticis voluminibus, ita et in hoc equivocationes et multivocationes et integumenta ad diversa respicere... Hoc ad diversa integumentorum respectu multiplex designatio in omnibus misticis observari debet, sin vero stare veritas non poterit. Ergo in hoc quoque opere hoc idem reperitur quia idem nomen diversas designat naturas, et contra diversa nomina eandem. »[1]

Nous avons en main désormais les principaux linéaments de la méthode d'interprétation allégorique pratiquée par Guillaume de Conches. Mais il reste bien entendu que cette méthode, comme toute méthode, se comprend mieux dans son exercice que dans une définition abstraite. Il nous faut donc examiner maintenant comment Guillaume utilise la notion d'« *integumentum* » dans ses gloses sur Boèce, sur Juvénal et sur le *Timée*. Nous verrons que cette utilisation reste assez scolaire et impersonnelle dans les deux premières de ces œuvres ; dans la troisième elle prend une réelle importance pour ceux qui se soucient de définir l'attitude du philosophe de Conches vis-à-vis de la pensée de Platon.

2° L'*integumentum* dans les gloses sur la *Consolation* de Boèce et dans les gloses sur Juvénal

A) **Les gloses sur Boèce**[2] :

La « *Consolation* » de Boèce offrait de nombreux prétextes à évoquer la mythologie. Guillaume n'a pas manqué de les exploiter. Ainsi il montre

(1) *ibid.*, p. 9, 21-23 et 28-33. L'importance de l'« étymologie » pour l'interprétation des allégories est manifeste. L'allégorisme, par ailleurs, tient une place si grande dans la pensée des maîtres du XII^e^ siècle que dans un texte curieux Bernard Silvestre identifie l'« étymologie » avec la philosophie spéculative elle-même : « *ethimologia divina aperit et practica humana regit* » (*Commentaire sur l'Éneide*, édit. Riedel, p. 19, 29).

(2) Pour la liste des manuscrits qui contiennent les gloses de Guillaume de Conches sur Boèce, cf. Courcelle, *Étude critique sur les commentaires de la Consolation de Boèce (IX^e^-XV^e^ siècles)* in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen âge*, t. XII (1939), p. 129-131. Les fragments édités par Jourdain (*Notices et extraits des*

les Parques Clotho, Lachesis et Atropos avec leur fuseau[1]. Il décrit les deux jarres, la bonne et la mauvaise, qui sont à l'entrée de la demeure de Zeus et auxquelles chaque homme, au dire d'Homère, doit nécessairement puiser[2]. Suivant toujours Boèce, il esquisse, en glosant le chant douzième du livre III de la « Consolation », les grandes lignes du mythe d'Orphée. Au livre IV du « *De Consolatione* » le chant III lui donne l'occasion de raconter les enchantements de Circé, cependant que le chant VII du même livre lui permet de s'attarder sur les aventures d'Ulysse avec Poliphème et sur les travaux d'Hercule[3]. Et toutes ces légendes sont interprétées comme des « *integumenta* » sous lesquels une leçon philosophique est cachée. L'interprétation allégorique du mythe d'Orphée est particulièrement caractéristique de la manière de Guillaume de Conches. En voici l'allure générale dont l'exposé pourra servir d'introduction à l'irremplaçable lecture du texte.

Orphée a pour épouse Eurydice. Celle-ci, en se promenant dans un pré, rencontre le berger Aristée qui lui manifeste de l'amour. Eurydice répond par la fuite à la déclaration d'Aristée. Mais dans cette fuite elle est mordue par un serpent, elle meurt de cette blessure et descend aux enfers. La douleur d'Orphée est inconsolable. Il a beau composer des chants en l'honneur de son épouse, le son mélodieux de sa cithare, qui charme les animaux et jusqu'aux êtres inanimés eux-mêmes, est impuissant à soulager sa douleur. Orphée descend donc aux enfers où les dieux infernaux, séduits par ses chants, lui permettent d'emmener Eurydice. La seule condition imposée par les maîtres des ombres infernales, c'est qu'Orphée ne devra pas regarder Eurydice avant d'avoir franchi le seuil des enfers. Mais la curiosité est trop forte : alors qu'il touche presque au terme,

manuscrits de la bibliothèque impériale, t. XX, 2, Paris 1862, p. 72-82) et par Parent (*La doctrine de la création dans l'école de Chartres*, Paris-Ottawa 1938, p. 124-136) ont peu de choses à nous apprendre sur la notion d'*integumentum*. Une édition critique des gloses sur Boèce a été annoncée par M^lle^ Hatinguais (Cf. *Association Guillaume Budé, Congrès de Tours et Poitiers, Actes du Congrès*, Paris 1954, p. 286, n. 2). Une telle édition permettra sans doute de combler plus d'une lacune parmi celles dont se ressentent maints exposés de la pensée du philosophe de Conches. Dans les citations que nous ferons ici des gloses de Guillaume sur le *De Consolatione*, nous utiliserons les manuscrits suivants : *Ms. Troyes 1101* (XII^e^ s.), *Ms. Troyes 1381* (XIII^e^ s.) et *Ms. Orléans 274* (XII/XIII^e^ s.).

(1) *Ms. Troyes 1381*, fol. 47 r-47 v et fol. 78 r.

(2) Iliade, XXIV, 527-528. Cf. Boèce, *De Consolatione philosophiae*, lib. II, prosa II (*P. L.*, 63, 667 a). Guillaume de Conches, *Gloses sur Boèce* (*Ms Troyes 1381*, fol. 53 r). Cf. aussi Bernard Silvestre, *Cosmographia* (éditée par Barach et Wrobel sous le titre de *De mundi universitate*, Innsbruck 1876, p. 42, 79-86).

(3) Le « *De Consolatione* » livre IV, chant III est commenté par Guillaume de Conches : dans le *Ms. Troyes 1381* aux folios 75 r-75 v, et dans le *Ms. Troyes 1101* aux folios 13 vb-14 ra. Pour le commentaire de « *De Consolatione* », livre IV, chant VII, cf. *Ms. Troyes 1381*, fol. 82 v-84 v et *Ms. Troyes 1101*, fol. 16 ra-16 vb.

Orphée y succombe. En se retournant vers son épouse, il la perd de nouveau et pour toujours. Telle est la fable, l'« *integumentum* ». Écoutons Guillaume nous en révéler la signification morale. Les étymologies précédemment exposées vont nous servir à comprendre le mythe : Orphée désigne le sage, Eurydice est le prête-nom de la concupiscence, Aristée incarne la vertu. Eurydice fuyant Aristée c'est la concupiscence se détournant de la vie vertueuse. Or, cet éloignement de la vertu c'est le péché ou la mort spirituelle symbolisée par la mort d'Eurydice. La descente de cette dernière aux enfers, nous l'avons dit, est l'image de la déchéance morale à laquelle l'homme se trouve réduit quand sa concupiscence s'installe dans les plaisirs sensuels. Le sage pleure sur cette déchéance. En cela il ressemble à Orphée. Mais il lui ressemble encore par un autre endroit. Les chants d'Orphée qui allégeaient la douleur de tant d'hommes étaient impuissants à calmer celle du poète lui-même. Ainsi le sage peut avoir assez de persuasion pour aider les autres à triompher de leurs défauts et ne pas réussir à dompter ses propres désirs. De là sa souffrance : il conduit le prochain au salut et il craint pour lui-même de ne pas y atteindre. C'est alors que, tel Orphée descendant aux enfers pour en tirer Eurydice, le sage applique son attention aux biens de ce monde afin d'en estimer la vanité et d'en détacher son cœur. Mais qu'il jette un seul regard en arrière, en d'autres termes qu'il soit pris de nostalgie pour ses égarements d'autrefois et, comme Eurydice retournant vers les ombres, la maîtrise qu'il s'était assurée sur les désirs de ses sens lui échappera de nouveau. Par là, note Guillaume, la légende antique rejoint la maxime évangélique : « Quiconque met la main à la charrue et regarde en arrière n'est pas propre au royaume de Dieu »[1]. Écoutons maintenant Guillaume lui-même[2].

[*Ms. Troyes 1331*, fol. 69r].

Integumentum de Orpheo. *Quondam.* Probat quod dum est intentio in temporalibus nec cognosci nec diligi possit summum bonum, et hoc per Orpheum[3]. Qui apologus primum videndus est, deinde quid sapientes tali integumento voluerunt intelligere ; nec credendum est a tam perfecto philosopho, scilicet Boecio, aliquid superfluum vel[4] pro nichilo posuisse in tam perfecto opere. Sed nostri gartiones garrulitati intenti et nichil

(1) Luc IX, 62.

(2) Le mythe d'Orphée s'insère dans le chant XII au livre III de la « *Consolation* » (*P. L.* 63, 782-786). Le commentaire de Guillaume se trouve dans le *Ms. Troyes 1381*, fol. 69 r-69 v, dans le *Ms. Troyes 1101*, fol. 12 va et dans le *Ms. Orléans 274* p. 25 B-26. L'essentiel de ce commentaire a été publié par Jourdain dans *Notices et extraits de quelques manuscrits de la Bibliothèque impériale*, tome XX, 2e partie, p. 80-81. Jourdain avait omis l'introduction que nous reproduisons ici et dans laquelle Guillaume exprime avec véhémence ses convictions sur le rôle et la portée des *integumenta*.

(3) *summum bonum, et hoc* manquent dans *Ms. Troyes 1381.*

(4) *vel* manque dans *Ms. Troyes 1381.*

philosophie cognoscentes, et ideo significationes ignorantes integumentorum, erubescentes dicere 'nescio', querentes solacium sue imperitie, aiunt hoc exponere trutannicum esse. Tamen, ne eis consentiendo similes simus, quod nobis videbitur inde exponemus integumentum[1]. Euridice, coniunx Orphei, dum per quoddam pratum vagaretur, ab Aristeo pastore adamata est, sed illa fugiens eius coniunctionem, calcato serpente mortua est et ad inferos ducta. Cuius mortem [fol. 69 v] immoderate ferens Orpheus cepit modos de eius morte componere et cithara modulari ; suavitatem cuius cithare dicta sunt sequi inanimata et animata. Sed non potens hoc modo consolari, post uxorem ad inferos descendens infernorum dominos demulsit[2] in tantum quod reddita est ei uxor, sed ea lege ne dum exirent inferos eam respiceret. Sed prope terminos infernorum intemperantia ductus eam respexit et iterum eam perdidit. Hoc integumentum prius exponendum est, deinde singillatim ea que sunt in libro.

Quid sonet Orpheus. Orpheus ponitur pro quolibet sapiente et eloquente, et inde Orpheus dicitur quasi Oreaphone, id est optima vox. Huius est coniunx Euridice, id est naturalis concupiscentia que unicuique coniuncta est : nullus enim sine ea nec etiam puer unius diei in hac vita esse potest. Vnde iterum finxerunt poete quemdam deum esse, scilicet genium, qui nascitur cum unoquoque et moritur. Vnde Horatius : *deus albus et ater mortalis in unumquodque caput*[3]. Genius est naturalis concupiscentia. Sed hec naturalis concupiscentia merito dicitur Euridice, id est boni iudicatio, quia quod quisque iudicat bonum, sive ita sit sive non, concupiscit. Concupiscentia hec ab Aristeo, dum vagatur per pratum, adamatur. Aristeus ponitur pro virtute : *ares* enim est virtus. Sed hec virtus hanc Euridicem, id est hanc naturalem concupiscentiam, dum vagatur per pratum, id est per terrena que quemadmodum prata modo virent modo sunt arida, adamat id est sequitur quia semper virtus naturalem concupiscentiam a terrenis abstrahere nititur. Sed Euridice Aristeum fugit, quia naturalis concupiscentia contradicit virtuti quia appetit voluptatem propriam cui virtus contradicit[4]. Sed tunc moritur et ad inferos descendit, id est ad terrenam delectationem. Sed, mortua uxore, Orpheus dolet quia cum sapiens videt intentionem suam et delectationem in temporalibus habitam displicet. Sed, cum cuncta modulationibus suis vincat, dolorem de amissa uxore non vincit quia, quamvis sapiens eloquentia et sapientia sua vicia aliorum superet, suam concupiscentiam non potest a temporalibus auferre : inde maxime dolet. Sed tunc Orpheus ad inferos descendit ut uxorem extrahat cum sapiens ad cognitionem terrenorum descendit ut, viso quod nichil boni in eis est, concupiscentiam inde extrahat. Sed redditur ei uxor dum concupiscentiam inde extrahit[5] ; sed redditur ei hac lege ne respiciat quia *nemo mittens manum suam ad aratrum et respiciens retro aptus est regno Dei* (Lc. IX 62).

(1) *Sed nostri gartiones... exponemus integumentum* manque dans *Ms. Orléans 274.*

(2) *inmulcet* Ms. Troyes 1101 ; *demulat* Ms. Troyes 1381 ; *demulcet* Ms. Orléans 274 ; *demulsit* éd. Jourdain.

(3) Horace, *Épîtres* II, 2, 188-189 :

« Nature deus humane, mortalis in unum
Quodque caput, vultu mutabilis, albus et ater ».

(4) *quia appetit... virtus contradicit* manque dans *Ms. Troyes 1381. voluptatem* (Ms. Orléans 274) *voluntatem* (Ms. Troyes 1101).

(5) *Sed redditur ei uxor... sed redditur ei* manque dans *Mss. Troyes 1101* et *1381.*

Exposita summa integumenti, singula ut in libro continentur exponamus, hoc autem premonentes quod si aliquis legens Fulgentium aliter hanc fabulam exponi videat, idcirco hanc nostram non vituperet, quia de eadem re secundum diversam considerationem diverse inveniuntur expositiones. Sed non est curandum de diversitate expositionum, immo gaudendum, sed de contrarietate si in expositione esset[1].

Ce texte suggère plusieurs réflexions. D'abord, comme Guillaume de Conches lui-même a eu soin de le préciser, l'exégèse qui nous y est présentée diffère nettement de celle qu'on rencontre chez Fulgence. La précaution que prend Guillaume de nous en avertir paraît bien témoigner de l'autorité de Fulgence en matière d'allégories. Mais cette remarque illustre aussi de façon intéressante ce que nous avons dit de la polyvalence de l'*integumentum*. Il ne faut pas se scandaliser, dit notre auteur, de ces interprétations divergentes d'une même fable, mais bien plutôt se réjouir. De fait, la multiplicité des sens pour un même texte enchantait les lecteurs du moyen âge comme elle avait enchanté les Pères dans la lecture de la Bible. Un moderne penserait qu'en se multipliant les interprétations se détruisent les unes les autres. Pour les hommes du XII^e^ siècle elles témoignaient, par leur multiplicité même, de la richesse du texte à commenter. Ce dernier était à leurs yeux comme une pièce d'or d'un prix inestimable dont on ne saurait jamais, fût-ce au prix de nombreux commentaires, finir de rendre la monnaie.

Abélard le dit sans ambages. Après avoir rapporté les textes des philosophes anciens concernant l'Ame du monde et les avoir interprétés en un sens qui sauvegarde leur orthodoxie, il déclare : « On m'accusera peut-être d'être indiscret et de violenter les textes en détournant en faveur de notre foi les paroles des philosophes et en leur imposant une signification que les auteurs n'ont point eu en vue. Mais qu'on pense à la prophétie de Caïphe : elle avait un sens bien différent de celui auquel ce dernier pensait. Et quand les saints prophètes sont les organes par lesquels le Saint-Esprit se fait entendre, ils ne comprennent pas toutes les significations dont leurs paroles sont prégnantes. Souvent ils ne pensent qu'à une seule d'entre elles alors que l'Esprit qui parle par eux en a en vue un grand nombre, celles-là mêmes que, sous son inspiration, les différents exégètes découvriront par la suite. C'est pourquoi Grégoire, dans sa lettre à Janvier évêque de Calahorra, écrit : « Pour interpréter la sainte Écriture on ne doit rejeter aucun sens s'il ne contredit pas la foi. De même en effet que d'un seul lingot d'or les uns font des colliers, d'autres des bagues, d'autres encore des bracelets, de même, pour un seul verset de la sainte Écriture, on peut trouver des sens innombrables. Et tous ces sens concourent à l'ornement de la céleste Épouse »[2].

(1) *Sed non est curandum... esset* (Ms. Orléans 274)/*Sed non est curandum de diversa expositione, immo gaudendum, sed de contrarietate esset* (Ms. Troyes 1381).

(2) Abélard, *Introductio ad theologiam* I, 20 (*P. L.*, 178, 1028 a-b).

La méthode que préconise ici Abélard est précisément celle dont usait le « grammairien de Conches » pour exposer Boèce et Platon. Mais, hâtons-nous de le dire : une attitude aussi accueillante, aussi résolument éclectique n'était pas le fait de tous les maîtres. Il y avait les gens pressés et ignorants qui glissaient sans scrupule sur les passages difficiles et qui escamotaient en particulier, lorsqu'ils commentaient le « *De Consolatione philosophiae* », les vers où Boèce fait allusion au mythe d'Orphée. Guillaume poursuit de ses sarcasmes ces *garliones* qui, pour camoufler leur ignorance, osent prétendre qu'il y a chez Boèce des passages inutiles[1]. Quant à lui il est convaincu qu'un « philosophe » comme Boèce n'a pas pu écrire pour ne rien dire. Et si certains le pensent, c'est qu'ils n'entendent rien à la philosophie et ignorent le sens des *integumenta* : « *nichil philosophie cognoscentes et ideo significationes ignorantes integumentorum* ».

Retenons ce rapprochement entre la science de l'*integumentum* et la philosophie : nous verrons plus loin comment Guillaume en exploite les conséquences dans ses gloses sur le Timée. Un tel rapprochement pourrait bien justifier aussi la présente étude. La tentation pour qui veut connaître rapidement la pensée de notre auteur est de courir immédiatement à ses œuvres systématiques : la « *Philosophia* » et le « *Dragmaticon* ». Or ces œuvres sont les points d'aboutissement d'une pensée qui prend naissance au contact de textes longuement étudiés et minutieusement glosés. C'est donc par la lecture des gloses de Guillaume de Conches que nous devons commencer si nous voulons saisir sa pensée à l'état naissant et être en mesure de comprendre les exposés systématiques. Mais la lecture des gloses n'est possible que si l'on a pris conscience du rôle qu'y joue l'exégèse allégorique des *integumenta*. En un mot, et pour reprendre les termes mêmes de notre auteur, la connaissance vraie de la « *Philosophia* » suppose que l'on a acquis l'art d'interpréter les *integumenta*.

Pour ce qui est de l'interprétation du mythe d'Orphée, Guillaume se sépare de Fulgence. Chez ce dernier les aventures d'Orphée symbolisaient l'étude de la musique : *Haec igitur fabula artis est musice designatio*[2].

(1) Le mot « *garliones* » est employé par Jean de Salisbury dans un contexte assez voisin de celui où nous le trouvons ici. Il semble s'appliquer à des demi-savants qui, parés de quelque lambeau arraché aux vêtements de la philosophie, s'en vont près des ignorants étaler leur pseudo-savoir (*Polycraticus* VII, 12; éd. Webb II, 141, 3-4).

Les termes *trutanni*, *trutannicum* auxquels correspond le français *truand* se retrouvent encore dans les gloses de Guillaume sur Boèce (*De Consolatione, lib. III, metrum 9, versus 17*) : « Sed ne putent trutanni me ex ignorantia trutannicam <non> posuisse sententiam breviter ponam » (*Ms. Troyes 1381*, fol. 63 r). Passage parallèle dans *Ms. Orléans 274*, p. 21 A. Le texte est légèrement différent dans le *Ms. Troyes 1101* fol. 11 ra : « ex ignorantia me preterisse sententiam trutannicam, eam ponam breviter ».

(2) Fulgence, *Mythologies*, III, 10 (éd. Helm, p. 77-79).

Chez notre auteur, il s'agit, comme on l'a vu, de la vie intérieure. Assurément il est permis de préférer l'interprétation du philosophe de Conches à celle de son prédécesseur du v^e^ siècle : elle est plus naturelle et plus cohérente. Mais Guillaume est-il l'inventeur de cette exégèse originale du mythe d'Orphée? Lui-même semble bien revendiquer un droit de propriété sur elle : « *hanc nostram* », dit-il. Pourtant Rémi d'Auxerre, si l'on en croit le troisième des Mythographes du Vatican, expliquait le mythe d'Orphée d'une façon qui se sépare radicalement de Fulgence et qui s'approche singulièrement de Guillaume de Conches. M. Pierre Courcelle a fait remarquer que si ce dernier fait œuvre originale en commentant Boèce, « il emprunte à Rémi une bonne part de son information mythologique et philosophique »[1]. Ne serait-ce pas précisément le cas ici? Quoi qu'il en soit, le troisième Mythographe, après avoir rappelé l'interprétation de Fulgence, écrit : « Rémi comprend autrement ce mythe. Il dit qu'Eurydice est l'épouse d'Orphée parce que la discrétion doit accompagner l'éloquence. Eurydice blessée par un serpent descend aux enfers lorsqu'en s'attachant aux avantages terrestres elle est poussée du mauvais côté par le venin de l'iniquité. Mais les chants d'Orphée la font remonter quand, par un discours éloquent, l'amour du gain est ramené à de justes limites »[2].

Évidemment il y a loin de ce schéma assez aride à la riche interprétation de Guillaume. Mais le sens général est le même. Et si Guillaume a inventé pour une bonne part son exégèse allégorique du mythe d'Orphée, on ne peut prétendre qu'il l'ait créée « ex nihilo ». Quant à Bernard Silves-

(1) Courcelle, *Étude critique sur les commentaires de la Consolation de Boèce* (Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge, t. XII (1939), p. 78).

(2) Mythographe III, 8, 21 (*Scriptores rerum mythicarum latini tres*, éd. Bode, Cellis, 1834, t. II, p. 212).

Par ailleurs, le commentaire sur Boèce qui a été publié par Silk et qui, selon M. Courcelle (art. cité, p. 80), « ne peut être postérieur au xii^e^ siècle » expose ainsi le mythe d'Orphée :

« *Felix qui potuit boni fontem visere lucidum.* Hoc carmen est fabulosum et ex toto beatificat illos qui exuti carnalibus desideriis erigunt se ad cernandam vere beatitudinis claritatem. Et admonet hec fabula ut nemo aspiciat retro postquam invenit locum veri boni ubi est situm et post inventum summum bonum. Iam magnificat et felices predicat illos qui ad eius claritatem pervenire poterunt. Quod carmen inde respicit illos qui postquam viam veritatis agnoverint et in ea profecerint rursus ad seculi desideria revertantur sicque opus inceptum perdant sicut Orpheus perdidit uxorem retro aspiciens ». (Silk, *Saeculi noni auctoris in Boetii Consolationem philosophiae commentarius* — Papers and monographs of the American Academy in Rome, vol. IX (1935), p. 217, 1-13).

Signalons aussi que le verset de saint Luc (IX, 62) par lequel Guillaume de Conches conclut son interprétation du mythe d'Orphée figurait déjà dans les gloses de Rémi d'Auxerre sur Boèce (*Ms. Paris, B. N.* 15090 fol. 14 r, cité par Courcelle in *Archives d'hist. doct. et litt. du moyen âge*, t. XII (1939), p. 58).

tre il expose lui aussi le mythe d'Orphée dans son commentaire sur l'Énéide, et son interprétation est presque littéralement conforme à celle que nous avons trouvée dans les gloses de Guillaume sur la « *Consolation* » de Boèce[1]. On peut penser que les gloses sur Boèce ont servi de modèle au commentaire sur l'Énéide. Mais il est possible aussi que les deux œuvres s'alimentent à une source commune. Au XIII^e siècle, en tout cas, Jean de Garlande, en ses *Integumenta Ovidii*, rassemblera en deux vers assez obscurs et parfaitement démunis de poésie le matériel allégorique nécessaire à l'interprétation de la légende d'Orphée. Et ce matériel est à peu de chose près celui-là même qui servit à Guillaume de Conches pour élaborer l'exégèse que nous avons dite :

« Pratum delicie, coniunx caro, vipera virus,
Vir ratio, Stix est terra, loquela lira. »[2]

Jusqu'ici nous avons rapporté le schéma général du mythe d'Orphée. Or, sur ce thème central se greffent de nombreux épisodes que Boèce évoque au chant XII du livre III de la « *Consolation* ». Aux enfers, les chants d'Orphée charment Cerbère et calment les Furies ; ils arrêtent la roue à laquelle Ixion est attaché, apaisent la soif de Tantale, cependant que le vautour inlassable cesse de dévorer le foie de Tityus. Pour chacun de ces personnages légendaires Guillaume propose une exégèse allégorique qui lui permet d'exposer une leçon de morale. Rien de bien original en tout cela : les « *Mythologies* » de Fulgence sont l'arsenal où Guillaume va chercher les étymologies et les symboles qui lui servent à transformer les mythes païens en paraboles chrétiennes. Voici par exemple la fable d'Ixion avec le jugement de Pâris qui s'y trouve annexé par notre auteur. Ixion, roi des Lapythes en Thessalie, voulut s'unir à Junon. La déesse se protégea derrière un nuage et Ixion ne put consommer l'adultère : le sperme tomba par terre et donna naissance à des géants. Nous expliquerons tout à l'heure pourquoi Junon est le symbole de la vie active. Si nous admettons ce point, Ixion représentera ceux qui prétendent atteindre le bonheur par la vie active. La nuée derrière laquelle se cache la déesse, c'est l'obscurcissement de la raison causé par les préoccupations

(1) Bernard Silvestre, *Commentaire sur l'Énéide*, éd. Riedel, p. 53-55. Le texte de Bernard et celui de Guillaume sont vraiment parallèles. Tous deux comportent la même citation d'Horace, *Épitres*, II, 2, 188-189.

(2) *Integumenta Ovidii*, 407-408 ; éd. F. Ghisalberti, p. 67. Une glose manuscrite rapportée par M. Ghisalberti permet de débrouiller un peu le sens de ces vers trop concis pour être clairs.

Au XII^e siècle Arnulphe d'Orléans, lui aussi interprète d'Ovide, donnait du mythe d'Orphée une explication qui, dans sa première partie, coïncide pour le sens avec celle de Guillaume de Conches et de Bernard Silvestre. Cf. Fausto Ghisalberti, *Arnolfo d'Orléans, un cultore di Ovidio nel secolo XII*, in *Memorie del R. Istituto lombardo di scienze e lettere, Classe di Lettere*, vol. XXIV fascicolo IV, p. 222.

inhérentes à ce genre de vie. Le sperme qui se répand sur la terre, c'est la volonté humaine orientant son intention vers les choses de ce monde. Les géants qui naissent d'Ixion et de la terre représentent les soucis immodérés des biens terrestres dont est assailli l'homme trop adonné aux tâches de la vie active. Aux enfers Ixion est attaché à une roue qui tantôt l'élève et tantôt l'abaisse. Il faut voir là le symbole des revers de fortune qui menacent toujours l'homme attaché aux biens périssables. Les chants d'Orphée, en d'autres termes les bons conseils donnés par le sage, arrêtent la roue et redonnent à l'homme son équilibre moral.

Il nous reste à dire pourquoi Junon signifie la vie active et cela nous amène à exposer « *per integumentum* » le jugement de Pâris. Les trois déesses entre lesquelles Pâris doit choisir sont l'image des trois états de vie : vie contemplative, vie active, vie voluptueuse. Chacun de ces trois états prétend conduire à la béatitude représentée dans le mythe par la pomme d'or. Pallas est la vie contemplative *(vita theorica)* ; elle promet la sagesse dont la contemplation est la source. Junon est la vie active *(vita practica)* ; elle promet les richesses dont son sceptre est le symbole. Vénus enfin est le type de la vie voluptueuse *(vita philargiria)*. La légende nous dit que Jupiter n'a pas voulu décider laquelle des trois déesses l'emportait en beauté. Comprenons que Dieu n'a pas voulu violenter notre libre arbitre en nous imposant une forme de vie déterminée. Il laisse le choix à Pâris, c'est-à-dire à tout homme. Si Pâris donne la pomme d'or à Vénus, c'est que la majorité des hommes opte pour la vie voluptueuse.

Cette exégèse allégorique du jugement de Pâris est bien conforme à ce que nous lisons chez Fulgence, à un ou deux détails près. C'est ainsi que le paon, attribut de Junon, et, par conséquent, emblème de la vie active, est interprété un peu différemment par Guillaume et par Fulgence. Chez ce dernier le paon nous est montré faisant la roue. Dans cet état l'animal se donne une face très avantageuse, mais c'est pour laisser voir son postérieur mis effrontément à nu : symbole des richesses qui un moment embellissent l'homme et qui, en définitive, l'abandonnent à sa nudité[1]. Pour Guillaume de Conches le paon, par la diversité de ses couleurs, symbolise seulement la variété des costumes dont sont revêtus les tenants de la vie active. Voici d'ailleurs le texte de notre auteur[2] :

[*Ms. Troyes 1381*, fol. 71r].
INTEGUMENTUM DE IXIONE : Fabula Ixionis talis est quod voluit concumbere cum Iunone violenter[3], sed interposuit Iuno nubem et cecidit semen in terram et nati sunt inde gigantes. Vnde in inferis rote subditus volvitur.

(1) FULGENCE, *Mythologies*, livre II (*Fulgentii Opera*, éd. HELM, p. 36-39).
(2) Nous reproduisons ici le texte du *Ms. Troyes 1381*, fol. 71 r-71 v ; nous le complétons par le texte du *Ms. Troyes 1101* fol. 13 ra, et du *Ms. Orléans 274* p. 27 A.
(3) *violenter* manque dans le Ms. Troyes 1381.

Cuius veritas talis est. Iuno ponitur pro activa vita. Vnde in fabulis invenitur quod tres dee Iuno, Pallas, Venus [fol. 71 v] iudicio Paridis que dignior esset aureo pomo quesierunt, quia Iupiter diffinire noluit. Quod non fuit aliud quod tres vite sunt, scilicet teorica id est contemplativa, practica id est activa, philargiria id est voluptaria. Et ponitur Pallas pro contemplativa, Iuno pro activa, Venus pro voluptaria. Quod potest probari per premia que promittuntur Paridi. Pallas namque promittit sapientiam quia contemplatione fit aliquis sapiens. Iuno divicias quia per activam vitam acquiruntur divicie. Venus promittit feminam quia in ea est maxima voluptas. Iste tres dee pro pomo certant, id est pro beatitudine, quia unaqueque videtur facere beatum. Sed Iupiter hoc noluit diffinire ne libertatem arbitrii videretur auferre. Vnde querunt iudicium Paridis, scilicet cuiuslibet hominis. Sed Paris adquiescit Veneri quia maxima pars hominum consentit voluptati. Iuno vero pro activa vita ponitur. Vnde sceptrum dicitur portare, quia per talem vitam sceptrum acquiritur. Item dicitur in tutela pavonem habere propter varietatem vestium que talem vitam comitantur. Dicitur noverca Herculis quia talis vita inimica et noverca est sapientis. Huic Iunoni aliquis violenter vult coincombere ut Ixion quando laborando tali vita vult beatitudinem acquirere. Sed Iuno interponit nubem et semen cadit in terram, de quo nascuntur gigantes, quia talis vita obscuritatem rationis homini confert et totam intentionem in temporalibus facit ponere. Inde nascuntur gigantes vel centauri id est cure terrenorum : ge enim terra est. Que cure in parte sunt rationales in parte irrationales ut centauri qui in parte sunt homines in parte boves[1]. Vnde dicitur Ixion in inferis rota volvi quia qui tali vite est subditus modo extollitur prosperitate modo deprimitur adversitate. Sed Orpheo audito velox rota non precipitat ixionium caput quia sapiens et eloquens docet qua ratione mutabilis vita vitari possit[2], vel quia sapiens et eloquens docet quare rote et mutabilitati talis vite nullus submitti debeat. Et hec est *velox rota*, scilicet divitiarum mutabilitas, *velox*, quia cito transit.

L'exégèse allégorique de la fable d'Ixion et du jugement de Pâris nous fait assister à la métamorphose d'un mythe païen assez scabreux en apologue chrétien édifiant. Cette métamorphose n'est évidemment pas l'œuvre propre de Guillaume puisque Fulgence au v^e^ siècle remarquait déjà que la vie contemplative professée jadis par les philosophes était désormais l'apanage des évêques, des prêtres et des moines[3]. Dans les gloses sur Boèce Guillaume de Conches utilise la notion d'*integumentum* principalement pour « moraliser », ainsi qu'on a pu le constater dans les exemples rapportés jusqu'ici. Pourtant la possibilité d'employer cette même notion en vue de mieux exposer la pensée des philosophes anciens se laisse déjà entrevoir. Nous verrons que dans ses gloses sur le Timée notre auteur pratique la méthode d'interprétation allégorique de façon

(1) *vel centauri; Que cure... in parte boves,* manque dans les Mss. Troyes 1101 et 1381.

(2) *quia sapiens et eloquens docet qua ratione... vel*/manque dans les Mss. Troyes 1101 et 1381.

(3) Prima igitur contemplativa est que ad sapientiam et ad veritatis inquisitionem pertinet, quam apud nos episcopi, sacerdotes ac monachi, apud illos philosophi gesserunt (*Fulgentii Opera*, éd. Helm, p. 36).

tout à fait systématique. Il n'en est que plus intéressant de noter l'apparition de cette méthode dès les gloses sur Boèce.

Au chant XI du livre III de la *Consolation* Boèce avait écrit :

« Quod si Platonis Musa personat verum,
Quod quisque discit immemor recordatur[1]. »

C'était poser le problème de la réminiscence et, par conséquent, celui de la préexistence des âmes. Guillaume ne l'ignore pas. Mais il pense que Platon n'a pas enseigné cette doctrine de la préexistence et il soutient que, pour la lui attribuer, il faut ignorer tout de la manière d'écrire pratiquée par le philosophe athénien : cette manière c'est précisément l'*integumentum*. En conséquence, lorsque Boèce parle de réminiscence il faut comprendre ceci : c'est la pesanteur du corps qui met en nous l'oubli, c'est l'intelligence qui nous permet de récupérer le souvenir.

[*Ms. Troyes* 1381, fol. 68r].

Quod quisque discit. Hic quidam volunt dampnare Platonem et Boecium eius sequacem, putantes quod voluerit omnes animas fuisse creatas simul antequam in corporibus fuissent et ideo scivisse omnia, sed adiunctas carni oblivioni omnia tradidisse sed, post, studio recuperasse et hoc voluit probare per hoc quod dicit : *horum etc. Quod quisquis discit immemor recordatur*, quia non est recordatio nisi rei prius cognite : sed hoc quod discit aliquis non cognovit postquam incepit esse, ergo antequam anima in corpore esset, nescientes modum Platonis loquendi de philosophia per integumenta. Et ideo ait : *quod quisque discit immemor recordatur...* quia cum aliquid di<s>cimus, quod gravedine carnis amisimus intellectu recuperamus[2]. »

Nous sommes donc avertis qu'il ne faudra pas attribuer à Platon la doctrine de la préexistence des âmes. Guillaume s'attarde à démontrer ce point en commentant les vers fameux du chant IX au livre III de la « *Consolation* » :

Tu causis animas paribus vitasque minores
Provehis, et levibus sublimes curribus aptans
In celum terramque seris[3].

Si l'on prenait ces vers à la lettre, on devrait supposer qu'avant d'être unies à un corps mortel les âmes ont été placées par Dieu dans les étoiles, tels des auriges dans leurs chars. « Parce que cette interprétation a au moins l'apparence d'exprimer une thèse platonicienne, cherchons, nous dit Guillaume, à déterminer quelle a été la pensée de Platon sur ce point. Nous dirons ce qu'en a pensé Boèce à la suite de Platon »[4]. Que Dieu ait

(1) *P. L.*, 63, 777 a (Ce sont les vers 15-16 du chant XI).
(2) Ms. Troyes 1381 fol. 68 r, Ms. Troyes 1101 fol. 12 rb et Ms. Orléans 274, p. 24 B
(3) *P. L.*, 63, 761-762 (Ce sont les vers 18-20 du chant IX).
(4) Ce passage des gloses sur Boèce a été publié par Jourdain dans *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque impériale*, t. XX, 2e partie, p. 77-78. Cf. Ms. Troyes 1381, fol. 64 r.

créé à la fois et d'un seul coup toutes les âmes, cela, affirme notre auteur, ne se trouve nulle part chez Platon. Mais que Dieu ait placé les âmes au-dessus des astres, cela se trouve chez Platon. Il s'agit de bien l'entendre. Conformément à ce que nous avons dit plus haut de la polyvalence des « *integumenta* », Guillaume nous propose deux interprétations. Dieu a placé les âmes au-dessus des étoiles en ce sens que, par sa raison, l'homme dépasse les étoiles et découvre dans cet au-delà l'existence du Créateur. Et parce que c'est de Dieu que nos âmes tiennent ce pouvoir, on peut dire que Dieu a placé les âmes au-dessus des astres. Telle est du moins la première interprétation qui nous est proposée. Voici la seconde :

« *Dieu a placé les âmes au-dessus des astres* » veut dire que les astres exercent leur causalité sur la durée de la vie. En d'autres termes, les astres mesurent le temps plus ou moins long pendant lequel l'âme est unie à un corps. Et le philosophe de Conches nous explique que la chaleur, sans laquelle aucune vie n'est possible, vient des astres. Il n'y a donc pas à s'étonner si l'on affirme que la durée de la vie — qui est celle de l'union de l'âme avec son corps — est dite dépendre des astres. Et notre auteur précise, en passant, une thèse qu'il défendra énergiquement au cours de tous ces ouvrages : il n'y a pas à craindre, en parlant comme on vient de le faire de la causalité des astres, de déroger à l'universelle causalité de Dieu : « *Si vero aliquis dicat : nonne ista a Deo fuerunt?* Responsio : *Fiunt, sed per effectum stellarum* »[1].

Ayant rétabli le sens authentique — ou qu'il croit tel — de la pensée platonicienne, Guillaume s'efforce d'éclairer par les mêmes principes les vers de Boèce cités plus haut. Les chars dont parle la *Consolation* peuvent désigner la raison et l'intellect ; et dans ce cas le texte de Boèce est à interpréter suivant la première exégèse allégorique proposée pour Platon. La raison et l'intellect sont les chars de l'âme, en ce sens que, grâce à ces deux facultés de connaissance, l'âme est conduite, au-delà des astres,

(1) L'idée selon laquelle l'efficacité des causes secondes ne déroge en rien à l'universalité de la Cause première est un thème sur lequel Guillaume se plaît à insister. Nous le constaterons plus loin en étudiant du point de vue de l'*integumentum* les gloses sur le Timée. Citons dans les gloses sur Boèce les passages suivants qui développent la même idée : Parlant de la thèse — qui est la sienne — suivant laquelle la création des animaux s'explique par l'action de la chaleur sur la terre, Guillaume prévient une objection : « Si dicat Deum ex nichilo vel ex alio illum potuisse calefacere, respondeo quod non pono terminum in divina potentia, sed convenientius est dicere, cum esset ex quo calefaceret, ex illo calefactum esse quam ex nichilo. Si iterum dicat : hoc est divine potentie et miraculis detrahere sic nature rem ascribere, dicam : non ; immo est divinam potentiam et miraculum comprobare que talem naturam tribuit rebus et ita per eam creavit ». (*Ms. Troyes 1381*, fol. 61 v et *Ms. Troyes 1101*, fol. 10 vb). Cf. encore les fragments des gloses sur Boèce édités par PARENT dans *La doctrine de la création dans l'école de Chartres*, p. 128, 5-12). Parmi les sources possibles de cette doctrine citons : ADÉLARD DE BATH, *Questiones naturales*, I, cap. 4, éd. MÜLLER in *Beiträge*, XXXI, 2, Münster 1934, p. 8.

jusqu'à Dieu lui-même. Mais on peut aussi opter pour la deuxième explication. Alors les chars désigneront les étoiles. Et les étoiles peuvent être appelées les chars de l'âme parce que ce sont elles qui règlent la durée pendant laquelle l'âme est unie au corps : « *Et dicuntur anime aptari stellis quia, quandiu durat uniuscuiusque constellatio et anima est in corpore* ».

Ce point de la doctrine platonicienne a visiblement préoccupé Guillaume de Conches. Toujours dans les gloses sur Boèce et au chant XII du livre III de la « *Consolation* », il écrira :

« Sed quod Plato voluisset omnes animas simul esse creatas numquam invenitur, sed impositas esse stellis et descendere per planetas. Sed dictum est per integumentum ut ostendimus supra in « *O qui perpetua mundum* » (Consol. lib. III, metrum IX) et ostendemus, Deo annuente vitam, super Platonem[1]. »

La promesse que fait ici Guillaume de traiter plus longuement la question de la préexistence des âmes sera réalisée dans ses gloses sur le Timée : nous dirons plus loin comment. Pour le moment notons que l'« *integumentum* » n'est pas seulement, dans la pensée des maîtres du XII^e^ siècle, un divertissement savant, un jeu de l'esprit. C'est un instrument précieux grâce auquel on pourra écarter de Platon, de Boèce, ou de toute autre « autorité » le soupçon d'hérésie. On conviendra aisément, croyons-nous, que l'exégèse allégorique était le seul moyen pour Guillaume d'adapter le Timée à un contexte chrétien. Admettre une hérésie chez le philosophe grec n'était-ce pas, du même coup, jeter le discrédit sur l'ensemble de sa philosophie et risquer de se priver de ce qui s'y trouve de bon ? Escamoter les passages délicats, comme le faisaient les « *garliones* » ridiculisés plus haut, n'était-ce pas faire, en plus d'un mauvais travail, une grave injure à Platon ? N'était-ce pas supposer qu'il y a chez lui des passages superflus, en d'autres termes qu'il a parlé pour ne rien dire ? Dans cette conjoncture, l'emploi de l'exégèse allégorique apparaissait comme la seule planche de salut. Et cela nous fait comprendre aussi pourquoi notre auteur considère qu'ignorer la philosophie et ignorer le sens à attribuer aux « *integumenta* » ne sont, en définitive, qu'une seule et même ignorance[2].

(1) *Ms. Troyes 1381*, fol. 86 v, dont nous complétons le texte à l'aide du *Ms. Troyes 1101*, fol. 17 ra.

(2) Jean de Meun dira de même un peu plus tard :

« La vérité dedenz reposte
Serait clere s'ele iert esposte ;
Bien l'entendras se bien repetes
Les integumenz aus poetes :
La verras une grant partie
Des secrez de philosophie... »

(*Le Roman de la Rose*, vv. 7165-7170, éd. Ernest Langlois (Paris, 1921), t. III, p. 32-33).

B) Les gloses sur Juvénal[1]

Le Manuscrit 448 de la *Walters Art Gallery* de *Baltimore* contient aux folios 1-5 v des gloses marginales assez sommaires annexées aux satires de Juvénal. Le texte, tel qu'il nous est connu par ce seul manuscrit, n'a rien de bien original à nous apprendre. Du point de vue qui nous occupe ici il n'apporte aucune lumière nouvelle à la notion d'« *integumentum* » qui s'est progressivement dégagée à travers les gloses sur Boèce ; mais il ne présente rien non plus qui soit en désaccord avec cette notion. L'auteur renvoie même expressément à ses gloses sur Boèce pour l'étymologie allégorique des noms de Polyphème et d'Ulysse : « *Sed quid significet Poliphemus, quid Ulixes, in nostris glosulis super Boecium inveniet qui hoc scire voluerit* »[2].

Guillaume précise aussi que Juvénal a utilisé l'« *integumentum* » afin de pouvoir sans trop de risque stigmatiser les vices de Néron. Car c'est ce dernier qui se cache sous le nom de Marius :

« *Exul ab.* Aliam causam quare scribit satiram, scilicet gulositas imperatoris. Sed quia non est ausus reprehendere illum, notat per integumentum sic : *Marius exul* id est Nero comparabilis Mario exuli in nequitia[3] ».

L'interprétation de la légende du Minotaure reproduit, avec quelques légères modifications, ce qu'on peut lire dans Servius ou dans Rémi d'Auxerre[4]. La fable de Deucalion et Pyrrha est expliquée de la même façon dans les gloses sur Juvénal et dans les gloses sur le Timée :

(1) M. Tullio Gregory signale que l'attribution à Guillaume de Conches des gloses sur Juvénal contenues dans le ms. Baltimore, Walters Art Gallery 448 a été faite par M. Klibansky dans « *Proceedings of the British Academy* » (1948), p. 9. Cf. Gregory, *Anima mundi, La filosofia di Guglielmo di Conches e la scuola di Chartres*, Firenze 1955, p. 27, note 1.

Le manuscrit est sommairement décrit dans Ricci, *Census of Medieval and Renaissance Manuscripts in the United States and Canada*, t. I (New York 1935), p. 833. Selon ce catalogue le manuscrit est du XII^e siècle et provient du nord de la France.

(2) Ms. Baltimore 448, fol. 1 r (marge inférieure).

(3) *Ibid.*, fol. 1 va. Cf. Juvénal, *Satires* I, 39.

(4) « Minos habebat cancellarium nomine Taurum quem Pasiphe adamavit, cum quo in thalamo a Dedalo in modum vacce composito, eodem consentiente, concubuit. Filium genuit qui erat filius Tauri sed reputatur filius Minois fabulose. Semivir et semibos est dictus et Minotaurus vocatus ». (Ms. Baltimore 448, fol. 1 v (marge inférieure). Cf. Servius commentant *Énéide* VI, 14 (ed. Thilo, t. II, p. 7). Cf. aussi Mythographe II, 126 (ed. Bode, t. I, p. 117). M. Courcelle a démontré que le deuxième Mythographe n'est autre que Rémi d'Auxerre. Cf. *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, t. XII (1939), p. 16-21). Bernard Silvestre expose de la même façon la légende du Minotaure : *Comment. sur l'Énéide*, éd. Riedel, p. 37.

Gloses sur Juvénal	gloses sur le Timée
Huius fabule hec est veritas. Deucalion cum Pirra uxore montem Pernasum ascendit et ibi paucos pastores lapideos et duros reperit, quos instruendo et se sequi cogendo dicitur lapides in homines mutasse. Pirra similiter feminas. Inde equi duri et homines inculti dicuntur lapides : laos enim est lapis[1].	Quod dicitur Deucalion homines ex lapidibus, Pirra feminas restaurasse nichil aliud est nisi quod post diluvium Deucalionis quod, ut refert Augustinus, proprium fuit non generale, in regione illa soli pastores, quia montana optinebant, evaserunt, qui ob duriciam lapides dicti sunt. Sed postea Deucalion instruendo eos doctrina et moribus ex lapideis rationales — hic viros, hec feminas — reddidit. Vnde etiam rustici adhuc dicuntur laici, id est lapidei : laos enim est lapis[2].

L'interprétation des « *integumenta* » de Cerbère et d'Hercule, légèrement différente de celle qui est proposée dans les gloses sur Boèce ne nous mène cependant pas plus loin que Fulgence et les Mythographes[3]. Pour les étymologies de « *lacunar* » et d'« *alea* » nous sommes explicitement renvoyés à Isidore de Séville[4].

En définitive nous ne glanons que peu de chose pour l'histoire de la notion d'« *integumentum* » dans les gloses sur Juvénal. Il faut préciser toutefois, afin de ne pas fausser les perspectives, que le texte de ces dernières gloses, connu jusqu'à présent par un seul manuscrit, se trouve défavorisé par rapport aux autres œuvres de Guillaume dont la tradition manuscrite est si abondante[5]. Un jour peut-être quelque heureuse découverte permettra-t-elle de rétablir l'équilibre et de posséder un texte plus complet et meilleur des gloses sur Juvénal.

(1) *Ms. Baltimore 448*, fol. 2 rb.

(2) *Ms. Florence, B. N. Conventi soppressi, E. 8. 1398*, fol. 5 rb et *Ms. Vatic. Urbin. lat. 1389*, fol. 13 r-v.

(3) *Ms. Baltimore 448*, fol. 3 r a-b.

(4) « Secundum Isidorum lacunar quoddam genus lapidis vel aurei quod in altum suspensum lucet. Inde dicitur 'lacunar' quasi 'lucens in aere' » (*Ms. Baltimore 448*, fol. 1 vb).

« Hanc animositatem, ut dicit Ysidorus, quidam miles, nomine Alea, in obsidione Troie ludum invenit, qui a nomine inventoris alea vocatur » (*ibid.*, fol. 2 rb).

(5) Guillaume qui, comme nous l'avons vu, renvoie nettement à ses gloses sur Boèce au cours de ses gloses sur Juvénal renvoie aussi à sa « *Philosophia* ». C'est du moins ce que semble signifier le passage suivant. Il s'agit d'expliquer Juvénal, *Satires* I, 9. Après avoir donné l'étymologie du mot « volcan » (*Vulcanus quasi volicanus quia volat in altum*), notre auteur écrit : « *Quid agant venti*, scilicet tonitrua, choruscationes et fulmina. S[ed] quomodo venti agant ista et quare plus in uno tempore anni quam in alio, si quis scire desiderat, nostram phisicam... » (le texte semble incomplet). (*Ms. Baltimore 448*, fol. 1 rb).

3° L'*integumentum* dans les gloses sur le *Timée*[1].

Les gloses sur le Timée nous offrent des spécimens d'*integumenta* qui nous ramènent sur les chemins déjà parcourus de l'allégorie moralisatrice ou de la simple étymologie. Nous avons cité la légende de Deucalion et Pyrrha. Celle de la fondation d'Athènes relève du même procédé d'exégèse. Erichtonius, fils de Vulcain et de la terre, est homme par la partie supérieure de son corps et dragon par ses pieds. Cette double

(1) Les gloses de Guillaume de Conches sur le Timée se trouvent dans les manuscrits suivants :

Ms. Florence, B. N. Conv. Sopp. E. 8. 1398, fol. 1 v - 25v (fin du XII^e ou début du XIII^e siècle) ;

Ms. Vatic. Urbin. Lat. 1389, fol. 1 - 97 v (XIV^e siècle) [Au folio 97 v de ce manuscrit, l'un des propriétaires a écrit : *Iste liber gloxarum super Timeo Platonis constitit m(ich)i Leonardo M. M. de me(n)sse augusti 1434 l(i)b(ras) 6 s(olidos) 14 d(enarios) 6*];

Ms. Venise, Marcian. Latin. 1870, fol. 1-96 v (XV^e siècle). Ce manuscrit a appartenu au Cardinal Bessarion : il est sommairement décrit dans Valentinelli, *Bibliotheca manuscripta ad S. Marci Venetiarum, Codices Mss. Latini*, t. IV, Venetiis 1871, p. 3. M. Tullio Gregory qui a examiné ce manuscrit affirme qu'il diffère des mss. de Florence et du Vatican pour le début des gloses, mais qu'il s'accorde avec eux à partir de Timée 20 a (Cf. Tullio Gregory, *Anima Mundi, la filosofia di Guglielmo di Conches e la scuola di Chartres* — Pubblicazioni dell' Istituto di filosofia dell'università di Roma III — Florence 1955, p. 17).

A ces trois manuscrits qui contiennent un texte complet, il faut en ajouter deux autres dans lesquels une partie seulement des gloses est contenue. Ce sont le *Ms. Paris B. N. lat. 14065*, fol. 53r - 60v (XII^e siècle) et *le Ms. Avranches 226*, fol. 116 -131 (XII^e-XIII^e siècle). Le *Ms. Munich B. N. 540 B* contient aux folios 39v-43v un bref fragment des gloses de Guillaume.

Nous n'utiliserons pas dans la présente étude le *Ms. Uppsala, Bibl. univ. C. 620* publié par Toni Schmid, *Ein Timaioskommentar in Sigtuna* (Classica et mediaevalia, Rev. danoise de philologie et d'histoire, vol. X, fasc. 2, p. 220-266). L'attribution de ce commentaire du XII^e s. à Guillaume de Conches ne nous paraît pas évidemment démontrée. Nous ne partageons donc pas sur ce point l'opinion de Gregory : « L'ipotesi dello *(sic)* Schmid può sostenersi con ampia documentazione, sì da poter dire con certezza che abbiamo innanzi l'opera cui Guglielmo fa riferimento nella *Philosophia* » (*op. cit.*, p. 15). Les nombreux parallèles qui existent entre le texte du manuscrit d'Uppsala et les gloses authentiques de Guillaume ne suffisent pas à prouver que les deux commentaires sont imputables à un même auteur. Les plagiats, on le sait, sont monnaie courante chez les glosateurs.

Le début des gloses de Guillaume sur le Timée a été publié par Victor Cousin, *Ouvrages inédits d'Abélard*, Paris, 1837, p. 646 suiv., et ce même fragment a été réimprimé par Migne, *P. L.* 172, 245-252.

Le prologue a été publié par Delhaye, *L'enseignement de la philosophie morale au XII^e siècle* (Mediaeval Studies, Toronto, t. XI (1949), p. 95-96).

Mais les extraits les plus étendus qui ont été publiés jusqu'à ce jour se trouvent dans Parent, *La doctrine de la création dans l'école de Chartres*, Paris, 1938, p. 142-177.

Enfin, on pourra glaner de précieuses citations dans Eugenio Garin, *Contributi alla storia del platonismo medievale* (Annali della scuola normale superiore di Pisa,

nature le rend apte à signifier en même temps le souci des choses célestes et le souci des choses de la terre[1].

Néanmoins, comme on peut légitimement s'y attendre, les *integumenta* des gloses sur le Timée visent plutôt à enseigner la cosmologie qu'à prêcher la morale. Ainsi le dieu Pan, conformément d'ailleurs à une allégorie qu'on trouve chez Rémi d'Auxerre, est le symbole de l'univers. Le nom du Dieu déjà (Παν = τὸ πᾶν) évoque la notion de totalité ou d'univers. La nébride, cette peau bigarrée qu'il porte autour du cou, signifie les différents astres qui brillent au firmament. Si la figure de Pan est rousse, c'est pour représenter le feu ; si ses jambes sont poilues, c'est pour symboliser les forêts. S'il a des pieds de bouc enfin, c'est pour montrer que la solidité est une propriété caractéristique de la terre. La flûte de Pan évoque le concert des planètes et cette harmonie cosmique dont Guillaume aime tant à parler. Son bâton pastoral (« *pedum* ») — apanage des vieillards courbés par les ans — nous rappelle le caractère cyclique du temps et le retour des saisons[2].

Sur le plan cosmologique encore nous trouvons la légende de Sémélé. Elle mérite d'être signalée ici, car Guillaume en prend occasion pour faire une remarque significative : grâce à une interprétation convenable, les fables d'allure déshonnête deviennent riches d'enseignement. De cela évidemment nous avons pu nous rendre compte par nous-mêmes en parcourant les « *integumenta* », mais il est intéressant d'entendre notre

vol. XX, fasc. 1-2) et dans Gregory, *Note e testi per la storia del platonismo medievale* (Giornale critico della filosofia italiana, facicolo III, Luglio-Settembre 1955, p. 346-384).

Nous devons signaler que les travaux de M. E. Garin auxquels le présent article est redevable viennent d'être rassemblés en un volume : *Studi sul platonismo medievale*, Florence, 1958.

(1) *Ms. Florence B. N. Conv. Sopp. E. 8. 1398*, f. 6 rb ; *Ms. Vatic. Urbin. lat. 1389*, f. 16 r-16 v.

(2) Parent, *La doctrine de la création*, p. 149-150. Voici cependant le texte du manuscrit de Florence qui nous a paru, ici ou là, meilleur que celui de l'édition de Parent :

« [fol. 8 va] Et notandum quod cum unus sit mundus, tamen dixit 'omne', quia mos fuit antiquorum mundum vocare quoddam omne. Vnde in fabulis fingebant Pana quendam deum esse, nebridam circa collum habentem, rubeam faciem, caprinos pedes, hispida crura, fistulam VII calamis compactam et pedum. Quod totum mundo convenit. Dicitur enim Pan, id est omne, scilicet omnia continens ; habens nebridam, id est variam pellem, circa collum, propter variam distinctionem stellarum in superiori parte mundi, id est in firmamento ; rubeam faciem propter ignem ; hispida crura propter silvas ; caprinos pedes propter soliditatem terre ; fistulam VII calamis compactam propter concentum planetarum ; pedum propter recurvitatem temporis ».

Cf. le texte tout à fait parallèle de Rémi d'Auxerre (Mythographe II, 48) dans *Scriptores rerum mythicarum latini tres*, ed. Bode, t. I, p. 91. Cf. aussi pour la signification du nom de Pan : Macrobe, *In Somnium Scipionis*, I, 17 (éd. Nisard, p. 53) ; Servius, *Comment. sur Énéide* VI, 724 (ed. Thilo, Leipzig 1883, t. II, p. 99) ; enfin le *De Mundi constitutione* (*P. L.* 90, 899 b).

auteur en faire explicitement l'aveu. Sémélé a des relations coupables avec Jupiter. Traîtreusement conseillée par Junon dont elle a excité la jalousie, elle adresse au maître des dieux une prière imprudente. Elle lui demande de se montrer à elle dans tout l'éclat de sa majesté. Jupiter arrive donc avec la foudre. Le palais de Sémélé est incendié et Sémélé elle-même périt dans les flammes ; mais Bacchus qu'elle portait en elle est sauvé. Or, fait remarquer Guillaume de Conches, bien que tout cela paraisse inconvenant, une vérité précieuse se cache sous la fable. Il faut comprendre en effet que si la foudre dessèche la terre en été, elle n'empêche pas le vin — représenté par Bacchus — de se former.

« *Probationibus incongruis,* quantum ad verba ; *sed necessariis,* quantum ad sensum misticum. Etsi enim sit incongruum cum auditur Iupiter hortatu Iunonis cum fulminibus et tonitruis accedens ad Semelem ut coiret eam combussit et tamen filium non adussit, tamen verum est et necessarium quod in his verbis a prudente intelligitur. Intelligitur enim quod ab ethere vel ab igne, mediante aere, fulmina et tonitrua in terram descendunt. Sed quamvis illam desiccant in estate tamen non omnino auferunt quin inde nascatur vinum[1] ».

Par cette interprétation cosmologique du mythe de Sémélé, Guillaume rejoignait, consciemment ou inconsciemment, une tradition par laquelle le paganisme mourant avait tenté de sauver les légendes de ses dieux[2]. Dans son « Discours aux Grecs », Tatien, apologiste chrétien du second siècle, s'en prend aux fables de la mythologie païenne et il cite, comme particulièrement ridicule, l'histoire de Sémélé : « L'épouse de Zeus se déguise en vieille femme pour approcher de Sémélé. Vous qui vous attardez à ces histoires, dit-il aux païens, comment pouvez-vous nous railler ? »[3]. Or, Tatien n'ignore pas que les philosophes s'ingénient à interpréter allégoriquement la mythologie en présentant les dieux comme personnifiant les forces de la nature ou l'équilibre des éléments. Mais en apologiste qu'il est, il repousse cet allégorisme : il se refuse à adorer les forces de la nature[4]. Cependant, les problèmes qui se posaient à un apologiste du second siècle et ceux qui se posent dix siècles plus tard au grammairien de Conches sont bien différents. Le premier visait à établir la transcendance du christianisme par rapport aux cultes païens. Le

(1) *Ms. Florence, B. N. Conv. Sopp. E. 8. 1398,* fol. 17 ra. Le passage que commente ici Guillaume est celui de Timée 40 e (Cf. version de CHALCIDIUS, ed. MULLACH, Firmin-Didot, 1865, p. 169 a).

Cf. l'exposé de Jean de Garlande sur ce sujet dans *Integumenta Ovidii* (éd. GHISALBERTI, p. 23-24 et p. 48 (aux vers 159-162)

(2) Il va sans dire que l'exégèse allégorique n'a pas attendu le déclin du paganisme pour éclore. On consultera avec profit sur ce sujet : BUFFIÈRE (Félix), *Les mythes d'Homère et la pensée grecque* (Paris, 1956). Il n'est d'ailleurs pas difficile de retrouver chez Guillaume de Conches les deux clefs que la tradition hellénique avait forgées pour pénétrer le sens caché des mythes : étymologie et arithmologie.

(3) *P. G.*, 6, 853 a.

(4) *P. G.*, 6, 853 b-c

second s'est donné pour tâche d'enrichir la pensée chrétienne des dépouilles de l'antiquité[1]. Ce dernier objectif ne saurait être atteint autrement que par un retour à l'exégèse allégorique dénigrée par Tatien. Les *integumenta* de Guillaume de Conches rejoignent donc les ὑπονοίαι dont parle Plutarque. Tout en estimant que les légendes des poètes n'ont rien à gagner aux allégories, Plutarque nous fait bien comprendre par quels procédés plus ou moins naturels certains s'efforçaient de donner aux histoires scabreuses de la mythologie un sens acceptable :

« Qui voudra considérer un peu de près, les fables et fictions qui sont les plus blasmées en luy (Homère), il y trouvera au dedans une très utile instruction et spéculation couverte, combien que quelques-uns les tordans à force et les tirans, comme lon dit, par les cheveux, en expositions allégoriques (ainsi que nous les appelons maintenant, là où les anciens les nommaient Sous-peçons)[2] vont disant que la fiction de l'adultère de Mars avec Vénus signifie que quand la planette de Mars vient à estre conjoincte avec celle de Vénus en quelques nativitez, elle rend les personnes enclines à adultères : mais quand le soleil vient à se lever là-dessus, leurs adultères sont subjects à estre descouverts et pris sur le faict. Quant à l'embellisement de Juno, et à la fiction du tissu qu'elle emprunta de Vénus, ils veulent que cela signifie une purgation et purification de l'air qui se fait quand on approche du feu : comme si le poëte luy mesme ne donnoit pas les solutions et expositions de telles doutes : car en la fable de l'adultère de Venus son intention n'est autre que de donner à entendre que la musique lascive, les chansons dissolues et les propos que lon tient sur des mauvais arguments, rendent les meurs des personnes desordonnées, leurs vies lubriques et effeminées, les hommes subjects à leur plaisir, aux delices, aux voluptez, et aux amours de folles femmes »[3].

Il semble bien que c'est à cette méthode d'exégèse allégorique décriée

(1) L'auteur de la préface au « *De sex dierum operibus* » de Thierry de Chartres, s'appuyant sur l'autorité de saint Augustin, déclare qu'utiliser les philosophes revient pour un chrétien à faire ce que Dieu lui-même commanda jadis aux Hébreux lorsqu'il leur dit d'emporter avec eux les dépouilles des Égyptiens (Exode, XII, 35-36) : « *Sicut enim in Augustino me legisse recordor, philosophorum sententias christiane veritati accomodare hoc est expoliare Egiptios et ditare Hebreos* ». (Hauréau, *Notices et extraits de quelques manuscrits latins de la Bibliothèque nationale*, Paris, 1890, t. I, p. 50.

Cf. St. Augustin, *De Doctrina christiana*, II, 40 (*P. L.*, 34, 63). Jean de Salisbury ne pense pas différemment : cf. *Polycraticus* VII, 1 (éd. Webb, t. II, p. 94, 13 suiv.).

(2) Ainsi Amyot, dont nous suivons ici la traduction, interprète-t-il le grec Ὑπονοίαι.

(3) Plutarque, *Comment il faut que les jeunes gens lisent les poètes et fassent leur profit des poésies*. Nous citons d'après les *Œuvres morales de Plutarque traduites du grec par* Amyot, nouvelle édition, Paris 1819, t. I, p. 90. On trouvera le texte grec correspondant dans l'édition Dubner, Firmin-Didot, 1841, t. I, p. 23. Cf. aussi de Plutarque : *Osis et Osiris*, ch. 36, *ibid.*, p. 446-447.

Dans les *Recognitiones* du Pseudo-Clément on rencontre cette même distinction entre le sens littéral des légendes accessible au vulgaire et un sens allégorique entendu des seuls philosophes : « *Horum* [Orphée et Hésiode] *ergo scripta in duas partes intel-*

par Plutarque et ridiculisée par Tatien que Guillaume se rattache : pour lui aussi les dieux de la mythologie personnifient les forces de la nature. Il nous l'avoue expressément quand en Timée 40-41 il rencontre une allusion de Platon aux traditions populaires concernant les généalogies de dieux. Notre auteur distingue cependant deux classes dans le panthéon antique : les divinités honnêtes : Cérès, Bacchus, etc., et les divinités déshonnêtes : Priape et Vénus. Les premières ont été inventées par les philosophes, les secondes sont le fruit de l'imagination des poètes qui voulaient par là flatter les vices de la plèbe. Ainsi du moins s'exprime Guillaume :

« *Credamus.* Quia dixerat hoc credendum esse, subiungit quid sit credendum non solum de angelis sed etiam de aliis deis. Ad cuius rei intelligentiam predicamus quod primi philosophi, considerantes quod sine timore potestatis homines a criminibus retineri non possent nec iterum timore equalis, maiorem substantiam docuerunt quam divinam vocaverunt. Sed quia viderunt quod rudes homines veram divinitatem cognoscere non possent nec intelligere quomodo unus deus omnia posset, plures finxerunt Vnde Statius :

Primus in orbe deos fecit timor. (Thebaidis, III, 661)

Et vocaverunt planetas deos, IIII elementa proprietates eorum, ut naturalem potentiam terre producendi gramina : Cererem, producendi vinum : Bachum. Sed ne viles essent, nominibus et figuris veritatem tegebant[1]. Deinde poete, ut placerent populo, res turpes vocaverunt deos ut Priapum, Venerem. Dicit ergo Plato sic esse credendum ut primi philosophi docuerunt, non ut poete. Illud enim honestum est et utile, istud inhonestum et turpe[2].»

Au vrai, une telle transposition des théogonies populaires en exposés de physique rudimentaire ou savante était suggérée à Guillaume par le Timée lui-même. Le prêtre égyptien auquel Platon donne la parole au cours du long préambule de Critias révèle à Solon que le monde périt alternativement par l'eau et par le feu. Et il assure que cette alternance des embrasements et des déluges est exprimée par la fable grecque de Phaéton : « Ce qu'on raconte aussi chez vous qu'une fois Phaéton, fils d'Hélios, ayant attelé le char de son père mais incapable de le diriger sur la voie paternelle incendia tout ce qu'il y avait sur la terre et périt lui-même frappé de la foudre, cela se dit en forme de légende »[3]. Guillaume ne parle pas autrement. Assurément, il commence par donner des déluges et des embrasements successifs de l'univers une explication physique. Quand toutes les planètes s'éloignent de la terre, elles absorbent moins d'humidité. Les pluies deviennent alors plus abondantes et provoquent

ligentiae dividuntur id est secundum litteram et secundum allegoriam; et ad ea quidem quae secundum litteram sunt ignobilis vulgi turba confluxit, ea vero quae secundum allegoriam constant omnis philosophorum et eruditorum loquacitas admirata est ». (P. G., 1 ; 1436 c).

(1) Notons que ce verbe évoque bien la même idée que le mot « *integumentum* ».

(2) *Ms. Florence, B. N. Conv. Sopp. E. 8. 1398*, fol. 17 ra.

(3) Timée 22 c. Traduction Rivaud, édit. « Les Belles Lettres », Paris, 1949, p. 133.

le déluge. Si, au contraire, toutes les planètes à la fois s'approchent de la terre, elles la dessèchent et provoquent l'embrasement[1]. Mais après avoir ainsi expliqué en physicien la loi de périodicité de l'univers, Guillaume affirme que cette même loi a été formulée par Platon sous l'*integumentum* de la légende de Phaéton : « Denique. *Probat quod dixerat per integumentum fabule de Phetonte que talis est...* »[2]. Une fois de plus Guillaume n'avait qu'à puiser à ses sources familières, Fulgence et les Mythographes, pour voir dans les quatre chevaux du soleil Erythreus, Acteon, Lampas et Philogeus les quatre propriétés du jour : rougeoiement de l'aurore, clarté de la matinée, splendeur du midi et lumière déclinante du couchant. Le char de Phaéton s'approchant trop de la terre symbolise la période d'embrasement. Jupiter terrassant Phaéton signifie qu'après cette période d'embrasement la température redevient modérée. Au passage, notre auteur ne manque pas de prévenir une interprétation qui mettrait en cause l'orthodoxie de Platon : « En disant que de nombreux déluges ont eu lieu jusqu'ici, Platon ne contredit pas ce qu'on lit dans la Genèse, à savoir que Dieu a juré de ne plus amener sur la terre les eaux du déluge. Ce serment vaut du déluge universel et non du déluge particulier. Car, par la suite, il y a eu beaucoup de déluges particuliers ainsi que l'atteste saint Augustin »[3].

Mais l'intérêt essentiel de l'exégèse allégorique de la légende de Phaéton

(1) *Ms. Florence, B. N. Conv. Sopp. E. 8. 1398*, fol. 5 v a-b et *Ms. Vatic. Urbin lat. 1389*, fol. 14 r. Le même exposé se trouve dans la *Philosophia*, III, 20 (*P. L.*, 172, 83-84). Le développement des gloses sur le Timée qui nous occupe ici était déjà projeté par Guillaume lorsqu'il commentait Boèce : « *Hec erat sentencia phisicorum humana destrui modo eluvione modo exustione. Vnde autem illa exustio vel illud diluvium contingat non est hic exponendum sed super Platonem* » (Ms. Troyes 1101, fol. 8 vb et Ms. Troyes 1381 fol. 54 v).

(2) *Ms. Florence, B. N. Conv. Sop. E. 8. 1398*, fol. 5 vb et *Ms. Vatic. Urbin. lat. 1389*, fol. 14 r. Notons que l'enseignement par la fable est l'un des trois procédés selon lesquels on traite des phénomènes célestes : « *Tribus modis loquuntur authores de superioribus: scilicet fabulosè, astrologicè, astronomicè. Fabulosè loquuntur Nimroth, Igynus, Aratus, taurum illuc esse translatum et in signum mutatum asserentes et similia. Quod genus tractandi maximè est necessarium: eo enim scimus de unoquoque signo qua in parte coeli sit, quid* [quae ?] *stellae sint in eo, et quomodo dispositae* ». (*Dragmaticon*, éd. Grata rolus, Strasbourg 1567, p. 70-71). Même exposé dans *Philosophia* II, 5 ; (*P. L.* 172, 59 b), et dans *Gloses sur Boèce* (Ms. Troyes 1381, fol. 43 r ; Ms. Troyes 1101, fol. 4 rb). Cette manière de traiter des astres « *fabulose* » n'est évidemment pas sans analogie avec l'usage des « *integumenta* ».

(3) *Ms. Florence, B. N. Conv. Sopp. E. 8. 1398*, fol. 6 ra et *Ms. Vatic. Urbin. lat. 1389*, fol. 15 v. Cette manière de comprendre les déluges et embrasements successifs est d'ailleurs conforme à la lettre du Timée. Le prêtre égyptien auquel Platon donne la parole dit expressément que les déluges détruisent de nombreuses régions mais non pas toutes : l'Égypte en particulier est épargnée. Macrobe ne s'exprime pas différemment : « *Numquam tamen seu eluvio seu exustio omnes terras aut omne hominum genus vel omnino operit vel penitus exurit* » (Commentaire sur le Songe de Scipion, II, 10 ; éd. Nisard, Firmin-Didot, 1883, p. 94 b).

réside pour nous en ce fait que Guillaume donne expressément le nom d'*integumentum* au mythe platonicien. Jusqu'ici en effet les *integumenta* que nous rencontrions croissaient plutôt en parasites sur le texte de Boèce ou sur celui de Juvénal. Sans ces allégories le texte n'eût probablement rien perdu en clarté ; en plusieurs cas sans doute il y eût gagné. Dans les gloses sur le Timée la perspective est tout autre. Impossible de comprendre le Timée si l'on ne veut pas tenir compte des *integumenta*. Ces derniers ne sont pas ici des constructions postiches posées sur le dialogue platonicien ; ils constituent le genre littéraire adopté par Platon. Le style propre à Platon c'est l'*integumentum*. Guillaume ne cesse de le répéter au cours de ses gloses : « (*Plato*) *integumentum non deserens* »[1] ; « *Adhuc Plato integumento suo deservit* »[2] ; « *more suo integumento deserviens* »[3] ; « *more suo ad integumentum se transferens* »[4] ; « *more suo deserviens integumento huic* »[5] ; « *more suo per integumenta loquens* »[6]. Ainsi il serait vain de chercher à comprendre le Timée autrement qu'en le lisant comme un vaste « *integumentum* » ou comme une suite quasi continue d'« *integumenta* ». Et nous comprenons par là pourquoi, dans un texte des gloses sur Boèce qui a été cité plus haut, Guillaume déclarait que la connaissance philosophique et l'art d'interpréter les *integumenta* ne peuvent aller l'un sans l'autre. Telle était bien aussi l'opinion de Bernard Silvestre qui, ici encore, s'exprime tout à fait comme Guillaume de Conches :

« Veritatem enim per integumenta occultat [Virgilius]. Intelligentia namque divina praecipue docet, divinis vero integumenta congruunt, quia, ut ait Martianus, cuniculis verborum divina sunt tegenda. Vnde Plato et alii philosophi, cum de anima vel alio theologico aliquid dicunt, ad integumentum se convertunt : ut Maro in hoc opere »[7].

Si la connaissance des *integumenta* permet de lire correctement Platon, leur ignorance explique comment certains ont pensé trouver en lui des hérésies. Ainsi en est-il du fameux passage de Timée 41 d-e où le

(1) *Ms. Florence, B. N. Conv. Sopp. E. 8. 1398*, fol. 12 va (ligne 40).
(2) *Ibid.*, fol. 12 vb (5e ligne avant la fin).
(3) *Ibid.* fol. 13 va (lignes 57-58).
(4) *Ibid.* fol. 17 rb (ligne 19).
(5) *Ibid.* fol. 17 vb (lignes 25-26).
(6) *Ibid.* fol. 12 rb (lignes 25-26). Ce passage se trouve publié par PARENT dans *La doctrine de la création dans l'école de Chartres*, p. 168, 25-26.
(7) BERNARD SILVESTRE, *Commentaire sur l'Énéide*, éd. RIEDEL, Greifswald 1924, p. 50, 33 et p. 51, 6. C'est un lieu commun très fréquent chez les Commentateurs du « *De Trinitate* » de Boèce que les choses de la théologie en général doivent être exprimées dans un langage voilé, accessible aux seuls sages. Ainsi, entre autres, l'auteur du « *Librum hunc* » : « *Qua in re*, id est in quo tractatu. Et est hec sentencia : quid intendam satis declarat adiuncta difficultati materie loquendi obscuritas : hoc, scilicet, rem propositam minus doctis non propalare sed solis sapientibus insinuare. Si enim rem propositam manifestare omnibus voluisset, de re presertim difficillima obscure locutus non esset. Et reddidit attentum difficultatem materie et difficultatis causam attingendo. Causa namque difficultatis partim est loquendi obscuritas que idcirco, ut iam dictum

fondateur de l'Académie nous montre le démiurge façonnant dans un cratère les âmes individuelles et les distribuant dans les astres. Les commentateurs qui ne connaissent que le sens littéral se récrient : « Platon est hérétique ; il enseigne la préexistence des âmes ». — « Or, dit Guillaume, si l'on considère au-delà des mots, la pensée même de l'auteur, non seulement on ne trouvera pas d'hérésie, mais on découvrira une très profonde philosophie cachée sous l'enveloppe des mots *(integumentis verborum tectam)*. A nous qui aimons Platon de le démontrer »[1]. Et nous dirons plus loin comment Guillaume conduit cette démonstration.

La conviction que seul l'art d'interpréter les *integumenta* peut préserver le philosophe de faire un faux pas lorsqu'il s'aventure parmi les œuvres des penseurs de l'antiquité païenne sera encore, au XIII^e^ siècle, celle de Jean de Garlande. Parlant de son petit poème sur les « *Integumenta Ovidii* », ce dernier écrit : « *Integumenta canit alius* (sc. liber) *ne philosophantem fabula decipiat* »[2].

Il convient de reconnaître, en ce qui concerne Guillaume de Conches, qu'une telle attitude permettait une compréhension assez juste et nuancée du Timée. Mais il est indispensable de tenir compte de cette même attitude si nous ne voulons pas nous tromper assez grossièrement sur la pensée de Guillaume lui-même. Comment pourrions-nous parler de son « platonisme », par exemple, avant d'avoir précisé ce que notre auteur

est, adhibetur ut res a solis sapientibus intelligatur ». (*Ms. Erlangen. Universitäts-Bibliothek. 182*, fol. 66 v-67 r). Ce passage ne figure pas dans les extraits du « *Librum hunc* » qu'a publiés JANSEN en appendice à « *Der Kommentar des Clarenbaldus von Arras zu Boethius De Trinitate* » (Breslauer Studien zur historischen Theologie, Band VIII (1926), p. 3*-26*). On trouverait sans doute des développements analogues dans plus d'un commentaire sur BOÈCE, *De Trinitate, proemium* (*P. L.*, 64, 1247-1249).

(1) Cf. Timée 41 d-e que Guillaume de Conches commente ainsi : « Quod quidam ad litteram exponentes dicunt hic Platonem heresim docuisse quia divina pagina dicit : cotidie creat Deus novas animas. Sed quid mirum si achademicus alicubi achademice loquatur ? Si enim ubique bene diceret achademicus non esset. Si quis tamen non verba tantum sed sensum Platonis cognoscat non tantum non inveniet heresim sed profundissimam philosophiam integumentis verborum tectam. Quod nos Platonem diligentes ostendamus » (*Ms. Florence, B. N. Conv. Sopp. E. 8. 1398*, fol. 18 ra, et *Ms. Vatic. Urbin. lat. 1389*, fol. 63 r). Ce passage et tout le développement qui le suit a été publié par M. Tullio GREGORY dans l'article déjà cité : « *Note e testi per la storia del platonismo medievale* » (Giornale Critico della Filosofia Italiana, Fascicolo III — Luglio-Settembre 1955, p. 373-376) et dans *Anima mundi*, p. 162-163.

Nous optons pour la leçon du Ms. de Florence : *Sed quid mirum si achademicus* alicubi *achademice loquatur?* de préférence à la leçon « *alicui* » qu'a choisie M. Gregory. De même nous avons lu *quod* (dernière phrase de notre citation) dans les Mss. de Florence et du Vatican, alors que M. Gregory lit *quam*.

L'idée qu'exprime Guillaume de Conches en cet endroit se retrouve dans le *Dragmaticon* : « *Si ubique divine pagine concordavisset* [*Plato*], *academicus non fuisset* » (éd. GRATAROLUS, Strasbourg 1567, p. 18).

(2) Cité par FAUSTO GHISALBERTI, *Giovanni di Garlandia, Integumenta Ovidii*, Messina-Milano, 1933, p. 7.

pensait du genre littéraire familier à Platon? Ce serait s'exposer à commettre des erreurs d'interprétation aussi monumentales que celles dont Gauthier de saint Victor nous a donné l'exemple. Pour ce grand brouilleur de cartes en effet il n'y a guère de différence entre la « Philosophia » de Guillaume et le Timée de Platon : il lui semble que l'un comme l'autre enseignent que les étoiles sont des êtres vivants, voire des dieux[1]. Les exemples suivants, tirés des gloses sur le Timée, montreront ce qu'il faut penser d'un tel jugement.

Deux passages des gloses sur le Timée retiendront notre attention : le premier concerne l'Ame du monde, le second traite de la création des âmes individuelles.

A) *L'Ame du monde comme « integumentum »*

Nous avons avantage, pour ne pas nous égarer dans le dédale apparemment compliqué des gloses, à répartir les réflexions que suggère à Guillaume le texte de Platon en trois chapitres. Notre auteur lui-même nous invite, du reste, à nous poser les trois questions suivantes :

1° A partir de quels principes Dieu a-t-il formé l'Ame du monde?

2° Suivant quel procédé l'a-t-il formée?

3° Comment l'a-t-il jointe au monde?

1° A partir de quels principes Dieu a-t-il formé l'Ame du monde?

A cette première question le Timée fournit la réponse suivante : « De la substance indivisible et qui se comporte toujours d'une manière invariable, et de la substance divisible qui est dans les corps, il (= le Dieu) a composé entre les deux, en les mélangeant, une troisième sorte de substance intermédiaire comprenant et la nature du Même et celle de l'Autre. Et ainsi il l'a formée, entre l'élément indivisible de ces deux réalités et la substance divisible des corps »[2]. Guillaume sait que toute cette description relève du mythe : Platon, à sa manière, parle ici « *per integumenta* »[3]. Il ne faut donc pas s'imaginer que Dieu a réellement mélangé deux substances. Le Même et l'Autre sont des « *integumenta* »,

(1) « *Quapropter idem est pene Tymeum Platonis et philosophiam magistri Willelmi de Conchis legere, stellas, animasia etiam deos credere* » (P. Glorieux, *Le* Contra quatuor labyrinthos Franciae *de Gauthier de Saint-Victor, édition critique*, Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge, t. XIX (1952), p. 273, 28-29).

(2) Timée 35 a, traduction Rivaud, Collection « Les Belles Lettres », Paris 1949, p. 147-148. Cf. la version latine de Chalcidius dans l'édition Mullach, Firmin-Didot, p. 162-163.

(3) Pour tout le développement qui va suivre nous nous référerons aux fragments des gloses de Guillaume de Conches édités dans Parent, *La doctrine de la création dans l'école de Chartres*, p. 168-170.

des travestis sous lesquels se cachent des notions philosophiques tout comme sous les noms d'Orphée et d'Hercule se cachaient des allégories morales. La substance divisible signifie les corps ; la substance indivisible désigne les êtres spirituels. La raison en est que les corps, étant composés de parties, sont divisibles, tandis que les esprits sont indivisibles, c'est-à-dire incorruptibles. Par conséquent, dire que l'Ame du monde est composée de la substance divisible et de la substance indivisible c'est donner à entendre qu'elle anime à la fois l'ordre des corps et l'ordre des esprits.

Mais parmi les principes qui constituent l'Ame du monde, le Timée énumère aussi le *Même* et l'*Autre (idem et diversum)*. Qu'est-ce à dire? Prenons deux êtres vivants, un homme et un cheval par exemple. En tant qu'ils sont du même genre « animal », ils participent à la nature du *Même*. Dans la mesure où ils diffèrent — l'homme étant doué de la raison dont le cheval est dépourvu — ils participent à la nature de l'*Autre*. L'Ame du monde qui est principe vivifiant aussi bien pour le cheval que pour l'homme doit donc être dite constituée par la nature du *Même* et par la nature de l'*Autre*.

Toute cette description du Timée peut recevoir d'ailleurs une autre interprétation. Le mélange de la substance divisible et de la substance indivisible dont l'Ame du monde a été formée peut signifier en effet que cette Ame n'est ni absolument divisible ni absolument indivisible. Indivisible dans son essence, elle comporte cependant une multiplicité de puissances puisqu'elle produit la vie végétative chez les animaux et la vie intellectuelle chez l'homme. Le *Même* et l'*Autre*, à leur tour, peuvent s'entendre différemment. L'Ame du monde est dotée de quatre facultés de connaissance. Deux d'entre elles relèvent de la nature du *Même*, ce sont l'intellect et la raison. Les deux autres, imagination et sens, relèvent de la nature de l'*Autre*. Et cela s'explique aisément. L'intellect et la raison visent les réalités spirituelles exemptes de changement et de corruption. Ces facultés sont, de ce fait, invariables et immuables ; et c'est ce qu'on veut exprimer quand on dit qu'elles participent à la nature du *Même*. Les sens et l'imagination, par contre, ayant pour objets les êtres matériels soumis aux changements, sont des facultés changeantes : on dira donc qu'elles participent à la nature de l'*Autre*.

La version de Chalcidius, dans laquelle Guillaume a lu le passage qui nous occupe en ce moment, appelle l'Ame du monde un « *tertium genus* ». Cette formule, nous dit Guillaume, peut être interprétée de deux façons. La première interprétation est suggérée par une image qui se trouve déjà chez Macrobe. Une chaîne d'or, au dire d'Homère, descend du ciel : c'est la « *catena aurea omnium* », symbole de la hiérarchie des êtres[1].

(1) « *Tertium* in aurea cathena omnium : divina enim essentia ita est quod a nullo, divina vero sapientia quod ab alio, anima mundi ex utroque, celestia corpora ex istis tribus, terrestria ex quatuor » (*ibid.*, p. 168, 20-23). L'image de la *catena aurea* se trouve

Au sommet de cette hiérarchie est l'essence divine, qui est sans principe. En second lieu vient la divine sagesse qui procède de cette essence. L'Ame du monde se situe au troisième rang : elle procède conjointement et de l'essence de Dieu et de sa sagesse. Les corps célestes viennent ensuite : ils ont été produits à la fois par l'essence divine, par la divine sagesse et par l'Ame du monde. Enfin, au plus bas degré se trouvent les corps terrestres à la production desquels ont concouru les quatre réalités précédentes : essence divine, sagesse divine, Ame du monde et corps célestes. Ainsi s'explique-t-on que l'Ame du monde est un « *tertium genus* ». La deuxième interprétation de la formule « *tertium genus* » semble moins naturelle. Il faudrait, pour la justifier, traduire « *tertium genus* » par « *substance triple d'une certaine façon* ». L'Ame du monde, simple dans son essence, est cependant triple par ses puissances, qui sont, comme on le sait, la vie végétative, la vie sensitive et la vie intellectuelle.

Une telle multiplicité de significations pour une même formule peut nous paraître fastidieuse. Elle n'en a pas moins une portée assez considérable pour notre étude ; elle se rattache à cette polyvalence de l'« *integumentum* » dont nous avons parlé plus haut. Les deux interprétations de la formule « *tertium genus* », en particulier, sont de ce point de vue fort remarquables. Suivant qu'on adoptera l'une ou l'autre, on sera incliné à voir ou à ne pas voir dans l'Ame du monde le Saint Esprit. Selon la première interprétation, en effet, l'Ame du monde procède à la fois de l'essence et de la sagesse divines, tout comme le Saint Esprit procède et du Père et du Fils[1]. La deuxième interprétation fait dire tout

chez Homère, *Iliade* VIII, 19. Elle est exploitée par Macrobe dans son *Commentaire sur le Songe de Scipion* I, 14 ; éd. Nisard, Firmin-Didot, 1883, p. 47 a.

La *Cosmographia* contenue dans le manuscrit de Munich *Clm. 331* et signalée par Grabmann s'accorde sur ce point avec les gloses de Guillaume : « Assignat Homerus auream catenam quam dicit de celo pendere ; et in principio et summitate catene ponit deum, in secundo loco ponit noym id est mentem, in tertio loco ponit animam mundi, in quarto loco ponit quattuor elementa et omnes res temporales » (Grabmann, *Handschriftschliche Forschungen und Mitteilungen zum Schriftum des Wilhelm von von Conches* — Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Abteilung, Jahrgang 1935, Heft 10, München 1935, p. 53).

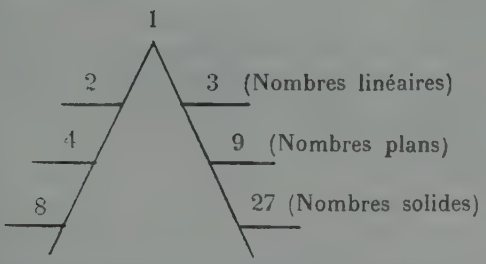
L'interprétation de la *catena aurea* proposée par Bernard Silvestre est moins métaphysique : « In lunari enim limite, ubi auree Homeri quasi medietas est catene, superioris inferiorisque mundi videlicet umbilicus... » (*Cosmographia* II, 21). Nous citons ce texte d'après l'édition critique préparée par M. André Vernet qui a eu la gentillesse de nous communiquer les résultats de ses belles recherches. L'édition de Barach et Wrobel (p. 47 ; lignes 1-3 du texte en prose) se révèle, en cet endroit comme en plusieurs autres, parfaitement inintelligible.

(1) Abélard voit dans la formule *tertium genus* appliquée à l'Ame du monde une invitation à identifier cette Ame au Saint Esprit : « Quod vero dicit [Plato] Deum excogitasse tertium anime genus quod animam mundi dicimus, tale est ac si tertiam a Deo et νοῦ personam astruat esse Spiritum Sanctum in illa spirituali divina substantia » (*Introductio ad Theologiam* I, 17 ; *P. L.*, 178, 1014 a).

autre chose à la formule « *tertium genus* ». Au demeurant, les deux interprétations ne s'excluent pas, et il est possible de les soutenir simultanément. Mais nous aurons l'occasion de revenir sur ce point.

2° Suivant quel procédé Dieu a-t-il formé l'Ame du monde?

Cette deuxième question est ainsi introduite par Guillaume de Conches : « Ayant montré de quoi est faite l'Ame du monde, Platon nous explique comment elle a été faite sans abandonner le mythe *(integumentum non deserens)* »[1]. Ce mythe, le voici. Dieu divisa le mélange précédemment formé de la substance du Même et de la substance de l'Autre en sept parties qu'il disposa ainsi :



Cette figure peut être considérée comme un cryptogramme — Guillaume dit un *integumentum*, — de l'Ame du monde[2]. Afin de ne laisser échapper aucune des vérités qui se cachent sous cet *integumentum*, il convient de nous interroger, avec notre auteur, sur les quatre points suivants :

a) Pourquoi Platon a-t-il fait usage de chiffres pour représenter l'Ame?

b) Pourquoi a-t-il employé ces chiffres de préférence à d'autres?

c) Pourquoi n'a-t-il pas fait figurer dans le cryptogramme un nombre de chiffres plus grand ou un nombre moindre?

d) Pourquoi ces chiffres ont-ils été disposés suivant les branches d'un compas?

a) *Pourquoi Platon a-t-il fait usage de chiffres pour représenter l'Ame ?*

Platon a utilisé les chiffres pour composer son « cryptogramme » de l'Ame du monde afin de signifier l'excellence de nature qui est celle de l'Ame du monde. Guillaume écrit : « Platon s'est servi de nombres en vue

(1) Le texte de Guillaume sur lequel nous nous fondons dans l'exposé qui va suivre est publié en appendice à cet article.

(2) La figure que nous reproduisons se trouve dans le *Ms. Florence, B. N. Conventi soppressi, E. 8. 1398, fol. 12 va.* Nous avons seulement substitué les chiffres arabes aux chiffres romains.

de donner une idée de la perfection de l'Ame. Comme nous l'avons dit en commençant ces gloses, rien n'est plus parfait, après Dieu, que le nombre ». Au début de son commentaire Guillaume s'est demandé en effet pour quelle raison Platon a placé en tête du Timée les chiffres : un, deux, trois. Sa réponse a été la suivante : Platon, en bon pythagoricien qu'il était, savait que rien n'est plus parfait que les nombres, car rien parmi les réalités de ce monde ne nous donne une plus pure image des substances spirituelles. Sans le nombre aucune créature ne pourrait subsister, tandis que les nombres, pour exister, n'ont pas besoin d'un support matériel[1]. Ces considérations rejoignent les spéculations mathématiques de Thierry de Chartres[2]. Elles semblent avoir été amorcées par Macrobe : dans son Commentaire sur le Songe de Scipion ce dernier écrit que le nombre a une valeur d'initiation aux réalités divines et que l'Ame est un nombre qui se meut[3]. Dès lors nous voyons que les savantes constructions mathématiques du Timée sont à prendre comme des « *integumenta* » et doivent être interprétées comme tels. La suite nous le fera encore mieux comprendre.

(1) Sed queritur cur Plato quem constat nichil sine causa fecisse, librum suum a numeris incepit ; et, si a numeris fuit incipiendus, quare ab istis numeris potius quam ab aliis, et quare tres numeros nec plures ponit, et quare per cardinalia nomina, non ordinalia, illos vocavit. Plato igitur, ut Pithagoricus, sciens magnam perfectionem in numeris esse, quippe cum nulla scilicet creatura sine numero esse possit, tamen numerus sine quolibet existere potest, ut perfectionem sui operis ostenderet, a numeris scilicet perfectis incepit » (Gloses sur le Timée, fragments édités par Cousin et reproduits dans Migne, *P. L.*, 172, 249-250. Nous avons corrigé quelques lectures de Cousin d'après le *Ms. Florence, B. N. Conv. Sop., E. 8. 1398, fol. 3 ra* (lignes 1-14).

(2) « *Creatio numerorum rerum est creatio* » (Thierry de Chartres, *De sex dierum operibus*, éd. Hauréau, *Notices et extraits de quelques manuscrits latins de la Bibliothèque nationale*, t. I, p. 64). On sait que Thierry expose par des raisons mathématiques la génération du Verbe au sein de la Trinité (*ibid.*, p. 65-68). Pour Thierry, les mathématiques, dont l'étude est distribuée selon les quatre Arts du *Quadrivium*, sont comme la propédeutique de la science théologique : « *Adsint igitur quatuor genera rationum que ducunt hominem ad cognitionem creatoris, scilicet arithmetice probationes et musice et geometrice et astronomice quibus instrumentis in hac theologia breviter utendum est.* » (*ibid.*, p. 63). Dans le même sens l'auteur du Commentaire sur le *De Trinitate* de Boèce édité par Jansen sous le nom de *Librum hunc*, écrit : « *Mathematicam solebant prius antiqui discere ut ad intellegentiam divinitatis possent pervenire* » (Jansen, *Der Kommentar des Clarenbaldus von Arras zu Boethius De Trinitate, Ein Werk aus der Schule von Chartres im 12 Jahrhundert*, Breslauer Studien zur historischen Theologie, Band VIII (1925), p. 9*, 23-24).

(3) *Hec est igitur communis numerorum omnium plenitudo quod cogitationi, a nobis ad superos meanti, occurrit prima perfectio incorporalitatis in numeris* (Macrobe, *Commentaire sur le songe de Scipion*, I, 5 ; éd. Nisard, p. 18 a). *Hinc est quod pronuntiare non dubitavere sapientes animam esse numerum se moventem* (*ibid.*, I, 6 ; éd. Nisard, p. 20 b).

b) *Pourquoi Platon a-t-il employé ces chiffres de préférence à d'autres?*

Remarquons d'abord que l'on peut grouper les chiffres qui entrent dans le « cryptogramme » de l'Ame du monde de deux façons : 1° **verticalement**, 2° **horizontalement.** Groupés verticalement les chiffres qui se trouvent placés sous l'unité forment deux progressions géométriques : l'une, de raison 2, ne comprend que des nombres pairs ; l'autre, de raison 3, ne comprend que des nombres impairs.

Série de nombres pairs	2, 4, 8
Série de nombres impairs	3, 9, 27

Si maintenant nous groupons horizontalement les mêmes chiffres, nous obtenons les trois couples suivants :

Nombres linéaires	2, 3
Nombres plans	4, 9
Nombres solides	8, 27

La raison de ces dénominations est la suivante. Les nombres du premier groupe (2, 3) ne peuvent être décomposés en facteurs. Ils symbolisent donc la première dimension et sont, pour ce motif, appelés nombres linéaires. Les nombres du second groupe (4, 9) sont les carrés de ceux du premier groupe : ils sont décomposables en deux facteurs ($4 = 2\times2$; $9 = 3\times3$). Par là ils sont aptes à représenter les deux dimensions : longueur et largeur. On les appellera nombres plans (« *numeri superficiales* »). Enfin, les nombres du troisième groupe sont les cubes des nombres du premier groupe. Ils sont décomposables en trois facteurs ($8 = 2\times2\times2$; $27 = 3\times3\times3$). Ils symbolisent donc les trois dimensions : longueur, largeur, profondeur, et seront, en conséquence, appelés nombres solides (« *solidi numeri* »)[1].

Considérés suivant les trois séries horizontales, les chiffres qui entrent dans la formule de l'Ame du monde offrent le symbolisme suivant. Les nombres linéaires (2, 3) indiquent que l'Ame a le pouvoir de mouvoir les corps selon une dimension. Les nombres plans (4, 9) indiquent que l'Ame peut mouvoir aussi bien en largeur qu'en longueur. Les nombres solides (8, 27) indiquent que l'Ame peut communiquer, en plus des deux mouvements précédents, le mouvement en profondeur.

Mais si on considère les groupements verticaux de ces mêmes chiffres, un autre symbolisme se dégagera. Les nombres pairs, étant divisibles en deux parties égales, représentent les corps terrestres qui sont corrup-

(1) Guillaume reprend les mêmes définitions dans son *Dragmaticon*, éd. Gratarolus, p. 53. On trouve dans l'*Heptateucon* de Thierry de Chartres les définitions suivantes : « *Numerus superficialis est qui a duobus numeris continetur. Numerus solidus est qui a tribus numeris continetur. Numerus perfectus est qui omnibus suis partibus est equalis* ». (*Ms. Chartres 498*, fol. 122 va).

tibles et donc divisibles. Les nombres impairs, qui ne sont pas divisibles en deux parties égales, symbolisent les corps célestes réputés incorruptibles. Si Platon a employé deux chiffres, l'un pair et l'autre impair, pour représenter chacun des mouvements en longueur, largeur, profondeur, c'était afin de signifier que l'Ame du monde est le principe du mouvement universel. Elle meut aussi bien les astres sur leurs trajectoires immuables que les plantes et les animaux entraînés par le courant des naissances et des morts[1].

Telle est la signification générale de la formule chiffrée que nous avons appelée le cryptogramme de l'Ame du monde. Il faut savoir en effet que les pythagoriciens, et Platon après eux, ont traduit le réel en chiffres : « *Pythagoreorum fuit hec consuetudo quod erat rerum adtribuere numeris, et quod erat numerorum adtribuere rebus... Plato vero qui Pythagoricus fuit, in illo capitulo, quod est in numeris mundo attribuit* »[2].

Les nombres sont donc, eux aussi, des *integumenta* sous lesquels le philosophe découvre les réalités de la nature. Nous sommes bien ici sur le plan du mythe et, toutes proportions gardées, les élucubrations mathématiques du Timée sont à interpréter comme la fable d'Orphée ou celle d'Ixion. Si les gloses sur le Timée ne le disent pas explicitement, le remaniement de la « *Philosophia* » publié par M. Carmelo Ottaviano dit textuellement que les nombres impairs sont les *integumenta* des choses immuables[3].

Mais, précisément parce que la formule chiffrée de l'Ame du monde

(1) Le même point de vue est exposé dans le remaniement de la *Philosophia* publié par M. Carmelo Ottaviano : « Item anima constat ex numeris, id est regit et gubernat ea que sunt disposita secundum numerum. Dicitur constare ex pari et impari, quia continet ea que sunt disposita secundum parem et imparem numerum ; par enim numerus per equalia potest dividi ut variabilia et caduca veluti terrena, per imparem numerum qui non potest dividi per equalia, ut celestia corpora sunt designanda ; ex his dicitur anima constare, quia harum causa dicitur esse » (Ottaviano, *Un brano inedito della « Philosophia » di Guglielmo di Conches*, Naples, 1935 ; p. 51, 14-20). M. Tullio Gregory a montré que le texte édité par M. Carmelo Ottaviano n'est pas l'œuvre personnelle de Guillaume de Conches. Cf. Gregory, *Sull' attribuzione a Guglielmo di Conches di un rimaneggiamento della Philosophia mundi* (Giornale critico della filosofia italiana, XXX (1951), p. 119-125). M. Gregory reprend sa démonstration dans *Anima mundi, la filosofia di Guglielmo di Conches e la scuola di Chartres*, Florence, 1955, p. 28-40. Ces conclusions sont aussi celles de M. Vernet (*Un remaniement de la « Philosophia » de Guillaume de Conches*, in « *Scriptorium* » I (1946-1947), p. 243-259). Le texte publié par M. Ottaviano permet néanmoins des rapprochements utiles avec les œuvres authentiques de Guillaume. C'est à ce titre que nous le citons ici.

(2) *Dragmaticon*, éd. Gratarolus, p. 52-53. Cf. encore : « *Dixit Plato adtribuendo rebus quod est numerorum* » (*ibid.*, p. 54).

(3) « Preterea dicitur constare ex dividuo et individuo, id est pari et impari numero ; id est et causa illarum dicitur constare quarum pares numeri sunt exemplaria ut res variabiles et que possunt dividi, et causa illarum quarum impares sunt numeri integumenta, ut res invariabiles et que non possunt dividi » (Ottaviano, *Un brano inedito della « Philosophia » di Guglielmo di Conches*, Naples 1935, p. 51, 8-13).

est un *integumentum*, les enseignements philosophiques dont elle est prégnante peuvent être multiples. Comme tout à l'heure l'étymologie réussissait à faire apparaître une pluralité de sens cachés sous un seul nom, de même il suffit ici de combiner différemment les chiffres du « cryptogramme » pour mettre en évidence une nouvelle leçon philosophique. Or, entre les nombres qui composent la formule de l'Ame du monde il est possible de découvrir une grande variété de rapports. Et ces rapports sont précisément ceux qui engendrent les intervalles musicaux : $\frac{8}{4}, \frac{4}{2}$ (octave) ; $\frac{27}{9}, \frac{9}{3}$ (quinte redoublée ou douzième) ; $\frac{8}{2}$ (double octave) ; $\frac{3}{2}$ (quinte) ; $\frac{4}{3}$ (quarte) ; $\frac{9}{8}$ (ton)[1]. Déjà Macrobe et Chalcidius avaient décelé ces intervalles dans la formule platonicienne de l'Ame du monde[2]. Guillaume n'avait qu'à suivre ces guides comme il avait suivi Fulgence et les Mythographes dans ses gloses sur Boèce. Notre auteur cite encore le « *De Arithmetica* » et le « *De Musica* » de Boèce[3]. Mais il a le souci de ne pas dépasser la mesure : « Ce n'est pas parce que Platon fait allusion à la musique, déclare-t-il, qu'il faut dire ici tout ce qui s'en peut dire »[4]. Nous avons encore moins de raisons que Guillaume de nous appesantir sur ce point. Notons seulement que l'*integumentum* des chiffres rejoint l'*integumentum* poétique de la flûte de Pan. L'un et l'autre insistent sur l'idée de l'harmonie universelle. L'Ame du monde, qui est l'artisan de cette harmonie, devait naturellement être représentée par des proportions harmonieuses de chiffres. C'est ce que Platon a bien compris : « *Ut igitur animam corpus concorditer movere significaret numeros concordes in eius compositione posuit* »[5]. Et Guillaume dit plus loin : « *Merito ergo in compositione anime que est prestitura concordiam concordia ponitur* »[6]. Grâce à l'Ame du monde, le cosmos fait entendre une musique, non

(1) Cf. *Ms. Florence, B. N., Conventi Soppressi E. 8. 1398*, fol. 12 vb.

(2) On trouve ces mêmes considérations sur les proportions de l'Ame du monde chez Macrobe, *Commentaire sur le songe de Scipion* II, 1 (éd. Nisard, p. 72-75), et chez Chalcidius, *Commentaire sur le Timée de Platon*, XXXII-LXIX (éd. Mullach, p. 187-192).

(3) Cf. en particulier *De Arithmetica* II, 47-54 (*P. L.*, 63, 1153-1168) ; *De Musica* I, 10-19 (*P. L.*, 63, 1176-1183).

(4) *Ms. Florence, B. N., Conventi Soppressi, E. 8. 1398*, fol. 13 va.

(5) *Ibid.*, fol. 12 vb.

(6) *Ibid.*, fol. 13 ra. Le même thème était déjà annoncé au début des gloses sur le Timée : « Amplius inter hos numeros [scilicet 1, 2, 3] inveniuntur proportiones que musicas reddunt consonantias. Inter I et II dupla est proportio : ex hac nascitur diapason. Inter II et III sesquialtera ex qua diapente. Inter III et IIII sesquitercia ex qua diatessaron. Quia ergo de creatione rerum que concorditer et proportionaliter facta est disposuerat tractare, recte a numeris optinentibus proportiones incepit » (*Ms. Florence, B. N. Conv. Sop. E. 8. 1398*, fol. 3 ra). Le passage figure dans les fragments édités par Cousin et reproduits dans Migne, *P. L.* 172, 249-250).

perceptible à l'ouïe bien sûr, mais que l'intelligence avertie du philosophe réussit à capter. Aussi, après Platon et Macrobe, Guillaume parle-t-il de la chorégraphie des astres. Les sept planètes et la sphère des fixes forment comme les huit notes d'une gamme ou les huit exécutants d'une danse :

« *Chorea est circularis motus cum cantu. Sed, cum octo sint que in superioribus circulariter moventur scilicet firmamentum et planete VII, sonum faciunt concordem ex motu suo ut probat Macrobius. Sic ergo est in celestibus quedam chorea cuius motus potest oculis perpendi sed sonus possibilitatem humanarum aurium excedit* »[1].

L'harmonie cosmique nous apparaît ainsi comme un immense concert dont l'interprète, ou plus exactement le chef d'orchestre, est l'Ame du monde[2].

Guillaume se souviendra de ce mythe platonicien quand, dans le *Dragmaticon*, il cherchera à expliquer l'union de l'âme au corps humain. Ce qui retient notre âme jointe à notre corps, ce n'est pas à proprement parler l'amour que l'âme aurait pour ce corps, mais l'amour qu'elle éprouve pour l'harmonie en général et pour l'harmonie qui règne dans le corps en particulier. Et c'est pour nous enseigner cette vérité que Platon a décrit l'Ame comme constituée d'intervalles musicaux. Tant que l'harmonie existe entre les humeurs et entre les éléments dont notre corps est formé, l'âme reste unie au corps. Si l'équilibre est rompu, l'âme quitte le corps parce qu'elle fuit le désordre[3]. L'idée maîtresse qui semble

(1) *Ms. Florence, B. N. Conv. Sop. E. 8. 1398*, fol. 15 va.

(2) Conformément à ces vues sur l'harmonie cosmique, Guillaume de Conches, dans le tableau qu'il dresse des Arts du *quadrivium*, distingue trois espèces de musique : la musique instrumentale, la musique cosmique, la musique humaine. La première forme de musique est produite par l'organiste sur un instrument. La seconde est assurée par l'Ame du monde entre les astres, les éléments, les saisons. Enfin, la troisième forme de musique concerne le microcosme : elle est assurée par l'âme humaine dans le corps humain. « *Musice sunt species tres : instrumentalis, mundana, humana* » (Gloses sur le Timée, fragments publiés par Cousin et reproduits dans Migne, *P. L.* 172, 247-248). Les gloses sur Boèce contiennent la même classification (Jourdain, *Notices et extraits des manuscrits de la bibliothèque impériale et autres bibliothèques*, t. XX, 2e partie, p. 73-74). Le remaniment de la *Philosophia* présente sur ce point une classification plus détaillée : « *Musice tres sunt species, mundana, humana et instrumentalis. Mundane tres sunt species, planetalis, elementaris, temporalis ; humane tres, humoralis in humoribus, virtualis in anime virtutibus, coniunctiva in coniunctione corporis et anime* » (Ottaviano, *Un brano inedito...*, p. 27, 3-8).

(3) « Omni anime amor proportionis concordie tantus a Deo datus est ut etiam in sonis qui extra ipsam sunt penitus illam diligat. Et hoc est quod Plato significare voluit cum eandem animam ex musicis consonantiis constitutam esse commemoravit, corpora vero humana ex quatuor elementis proportionaliter et concorditer coniunctis sunt constituta. Sed proportio et concordia animam allicit et corpori coniungit et in corpore retinet. Et, si vere et proprie velimus loqui, diceremus animam non corpus, non corporis qualitates, sed proportionem et concordiam quibus partes corporis coniuncte sunt diligere. Vnde ea que illam proportionem conservant appetit, et que illam destruunt fugit. Sed ex quo incipiunt elementa discordare, abhorret anima corpus et ab eo separatur » (*Dragmaticon*, éd. Gratarolus, p. 304-305),

se dégager des chiffres constitutifs de l'Ame du monde est donc celle de l'ordre et de l'harmonie cosmiques. Pour Guillaume de Conches le monde ne saurait se définir autrement que par l'ordre : « *Mundus est collectio ordinata creaturarum* » est une formule qu'il se plaît à répéter[1].

De tels développements peuvent bien jeter quelque lumière sur une thèse que notre auteur a défendue avec vigueur et selon laquelle le chaos primitif n'est qu'un état hypothétique, quelque chose comme cette nature pure dont parlent les théologiens et qui n'a de fait jamais existé[2]. A cette manière de voir, le texte même de Platon fournissait sinon une base solide, du moins un appui sérieux. Commentant Timée 34 c, Guillaume signale qu'à aucun moment l'Ame du monde n'a pu être absente du monde : elle est aussi ancienne que lui. Après ce qu'on vient de dire, n'est-ce pas déclarer avec évidence que l'ordre et l'harmonie sont aussi anciens que l'univers[3] ?

c) *Pourquoi Platon n'a-t-il pas fait figurer dans le « cryptogramme » de l'Ame du monde un nombre de chiffres plus grand ou un nombre moindre ?*

Platon n'a pas fait figurer un nombre de chiffres plus grand ou moindre parce que les chiffres qu'il a employés étaient nécessaires et suffisants pour signifier que l'Ame du monde communique le mouvement à des corps doués de trois dimensions.

d) *Pourquoi les chiffres ont-ils été disposés suivant les branches d'un compas ?*

Les chiffres qui composent le « cryptogramme » de l'Ame du monde ont été disposés selon les branches d'un compas pour la raison suivante. Le sommet du compas symbolise l'indissolubilité qui est celle de l'essence de l'Ame. Les deux branches évoquent la diversité de ses puissances.

(1) *Gloses sur le Timée* (PARENT, *La doctrine de la création dans l'école de Chartres*, Paris 1938, p. 146, 29-30. Même définition dans les *gloses sur Boèce* (*ibid.*, p. 124, 19-20). Dans la partie inédite de ces dernières gloses on lit encore : « *Et est mundus ordinata collectio quatuor elementorum* » (*Ms. Troyes 1381*, fol. 56r et *Ms. Troyes 1101*, fol. 9ra).

La *Cosmographia* de *Clm. 331* dit presque de même : « *Dicitur mundus ordinata collocatio omnium rerum creatarum quod est idem quod megacosmos, id est maior mundus* » (GRABMANN, *Handschriftliche Forschungen*, *op. cit.*, p. 52).

(2) Cette thèse est développée par Guillaume dans la *Philosophia* I, 21 (*P. L.*, 172, 54 a) et dans les gloses sur le Timée (Cf. PARENT, *op. cit.*, p. 158-162). Sur le sens et la portée de cette doctrine le P. Chenu a écrit deux remarquables articles : *L'homme et la nature* (Archives d'hist. doct. et litt. du Moyen âge, t. XIX (1952), p. 39-66) et *Nature ou histoire* (*ibid.*, t. XX (1953), p. 25-30).

(3) « Tali ordine incesserat [Plato] quod primum creationem mundi docuerat, deinde de anima mundi tractavit. Sed, ne aliquis inde accipiens occasionem crederet animam post mundum factam esse, dicit non esse verum, immo simul facta fuit : ex quo enim fuit mundus et anima mundi ; et e converso si inveniatur anima dicta prior, dignitate intelligendum est non spatii quantitate » (PARENT, *La doctrine de la création*, p. 167, 28-33).

3° Comment l'Ame a-t-elle été jointe au monde?

Un dernier point reste à traiter pour exécuter le programme tracé plus haut : comment l'Ame a-t-elle été jointe au monde? Suivant la description du Timée, le démiurge, après avoir mélangé comme on sait la substance du Même, la substance de l'Autre et la substance intermédiaire, étendit le tout comme ferait une ménagère de la pâte qu'elle vient de pétrir[1]. Puis, il coupa cette pâte en deux languettes qu'il plaça l'une sur l'autre en forme de χ. Joignant alors deux à deux les extrémités de chaque branche du χ pour former deux cercles s'emboîtant l'un dans l'autre, il communiqua le mouvement à l'ensemble. Mais le cercle extérieur, dit cercle du *Même*, et le cercle intérieur ou cercle de l'*Autre* eurent des mouvements opposés. Tout cela évidemment — Guillaume le fait expressément remarquer — relève du genre dont Platon est familier et qu'on appelle *integumentum*. Notre auteur, au demeurant, adopte les interprétations classiques. Le cercle extérieur représente l'équateur céleste : on le nomme « *cercle du Même* » à cause du mouvement parfaitement uniforme dont il est animé et qui est le mouvement diurne. Le cercle intérieur est l'écliptique, dit « *cercle de l'Autre* » parce que les planètes qui gravitent dans son plan ont des mouvements irréguliers. A vrai dire, ce dernier cercle a été sectionné six fois par le créateur, ce qui a donné naissance à sept cercles. Et chacun de ces cercles est l'orbite d'une planète[2].

Mais toutes ces considérations ne nous éloignent-elles pas de notre propos qui est l'Ame du monde? Il n'en est rien, car la répartition des sept orbites planétaires a été faite suivant les proportions que nous avons découvertes dans la formule chiffrée de l'Ame. Guillaume écrit : « Selon Platon, l'éloignement des planètes, comparé à la distance lune-terre, est dans la même proportion que les nombres constitutifs de l'Ame par rapport à l'unité. Ainsi nous l'affirme Macrobe »[3]. Partout où il y a de l'ordre, on peut être assuré que l'Ame agit.

Ce qu'il faut encore remarquer dans le mythe platonicien, c'est que le cercle de l'Autre est subordonné au cercle du Même. En d'autres termes, le mouvement du firmament entraîne avec lui les planètes sans leur ôter leurs mouvements propres, à la façon dont un navire entraîne avec lui tous les passagers même si ces derniers circulent sur le pont en des sens différents[4]. Or, en plus du mouvement corporel dont il a été question jusqu'ici, l'Ame communique au monde un mouvement spirituel[5]. Et ce

(1) Timée 36 b-d.

(2) *Ms. Florence, B. N. Conventi Soppressi, E. 8. 1398*, fol. 14 ra.

(3) *Ms. Florence*, fol. 14 ra. Cf. Macrobe, *Commentaire sur le Songe de Scipion*, II, 3 (éd. Nisard, p. 78-80. Voir à ce sujet Duhem, *Le Système du monde*, tome II, p. 8-17.

(4) *Philosophia* II, 25 (*P. L.*, 172, 66 c).

(5) *Ms. Florence, B. N. Conventi Soppressi, E. 8. 1398*, fol. 14 ra.

dernier mouvement est réglé lui aussi par le cercle du Même et par le cercle de l'Autre. Le cercle de l'Autre préside à la connaissance sensible *(sensus et imaginatio)*; le cercle du Même préside à la connaissance de la raison et de l'intellect. C'est évidemment chez l'homme qu'aboutissent ces deux mouvements[1]. Et puisque le cercle de l'Autre est subordonné au cercle du Même, la connaissance sensible doit se soumettre au contrôle de la connaissance intellectuelle. En plus de sa signification cosmologique, l'*integumentum* de l'Ame du monde a donc une signification morale. Il nous enseigne que les mouvements de la chair doivent être tempérés par la raison[2]. Une leçon semblable peut d'ailleurs se tirer de ce qui a été dit de la musique céleste, car l'homme doit s'efforcer de reproduire en sa vie l'harmonie qu'il perçoit dans l'univers[3].

(1) *Ibid.*, fol. 14 rb.

(2) « Hoc tractum est a Platone qui ostendens utilitatem oculorum ait datos hominibus oculos ut, notantes motus celestium et concordiam, consimiles redigerent in usum sue mentis. Quod quomodo sit videamus. Duo sunt motus in celestibus, scilicet firmamenti et planetarum. Et movetur firmamentum ab oriente per occidentem in orientem, planete vero e contrario ab occidente per orientem in occidentem. Et dicitur motus planetarum erraticus quia modo ascendunt, modo descendunt ; motus firmamenti dicitur rationalis quia semper eodem modo et eodem loco volvitur. Sed erraticus motus planetarum retorquetur cotidie rationabili motu firmamenti. Similiter est in homine. Sunt enim qui a Creatore existentes ad cognitionem et dilectionem eius tendunt, sed quasi per occidentem tendunt, quia de necessariis carnis cogitant ; sed, parum ibi immorantes, ad Creatorem quasi ad orientem tendunt. Sunt alii qui ab occidente ad orientem tendunt, qui scilicet de una cura temporalium ad aliam tendunt. Sed nullus est tam obstinatus in nequicia quin aliquando de Creatore cogitet ; sed parum ibi morans, revertitur ad curam temporalium quasi per orientem transcendens ad occidentem tendit. Sed, ut iste erraticus motus planetarum retorquetur rationabili motu firmamenti, ita iste erraticus motus carnis illo rationabili spiritu refrenari debet » (*Gloses sur Boèce*, Ms. Troyes 1381, fol. 48 v et Ms. Troyes 1101, fol. 6 rb).

« Hic ostendit [Plato] qualiter oculi dati sunt ad morum instructionem et qualiter theorica philosophia ad quam diximus superius oculos naturaliter eamdem generet. Oculis ergo perpendit homo in superioribus duos motus, scilicet firmamenti et planetarum, alterum rationalem alterum erraticum. Iterum perpendit rationalem motum firmamenti retorquere secum erraticum planetarum : que cognitio ad theoricam pertinet. Iterum perpendit in homine duos esse motus : spiritus et carnis. Sed motus spiritus rationalis est, motus carnis erraticus. Dedit ergo Deus oculos homini ut, cum perciperet homo duos esse motus in celestibus et similes in se, quemadmodum divina ratio facit erraticum motum sequi rationabilem motum firmamenti, ita erraticos motus carnis subderet rationabili motui spiritus : quod est practice philosophie. Sic ergo oculi valent ad utramque speciem philosophie » (*Gloses sur le Timée*, Ms. Florence B. N. Conventi Soppressi, E. 8. 1398, fol. 22 r b, et Ms. Vatic. Urbin. lat. 1389, fol. 79 v-80 v). Cf. *Timée* 47 b (version de Chalcidius, éd. Mullach, p. 176 a). Cf. aussi Bernard Silvestre, *Cosmographia*, éd. Barach et Wrobel, p. 55, 29-32.

(3) « ... Datus est rithmus homini ad hoc scilicet ut sicut modus id est equalitas et numerus sillabarum ibi servatur ita equalitatem in nostris moribus conservemus, ita scilicet quicquid agimus ad modum et numerum reducamus ut Deo et homini placeamus » (*Gloses sur le Timée*, Ms. Vatic. Urbin. lat. 1389, fol. 82 r ; le Ms. Florence, B. N. Conventi Soppressi, E. 8. 1398 présente un texte moins complet).

Voilà donc, en résumé, les réflexions que suggère à Guillaume de Conches la lecture du Timée. Même résumés, de tels commentaires sont encore trop sinueux et prolixes à notre goût moderne. Aussi n'est-il pas rare de voir les historiens de la philosophie les négliger comme fastidieux et superflus. Ce qui semble préoccuper les modernes quand ils abordent la question de l'Ame du monde chez un penseur tel que Guillaume de Conches, c'est de déterminer si, oui ou non, ce penseur a identifié l'Ame du monde et le Saint Esprit. Or, une telle attitude pourrait bien fausser radicalement les perspectives. Avant de se demander si Guillaume voit dans l'Ame du monde la troisième Personne de la Sainte Trinité, il importe de bien se convaincre que l'Ame du monde est d'abord pour lui un « *integumentum* ». De cela Guillaume lui-même, comme tous les « platoniciens » médiévaux, était parfaitement convaincu. Et cette conviction pouvait trouver un point d'appui dans un texte de Macrobe : « Il faut savoir, lisons-nous en effet dans le *Commentaire du Songe de Scipion*, que les philosophes n'admettent pas les fictions, même légitimes, dans tous les domaines ; mais ils ont coutume d'en user quand ils parlent de l'âme, des puissances de l'air et de l'éther ou de tous les autres dieux »[1]. Ayant cité ce passage dans son *Introduction à la Théologie*, Abélard le commente ainsi : « Ce texte de Macrobe démontre clairement qu'il faut interpréter *per involucrum* ce que les philosophes disent de l'Ame du monde. Sinon, nous devrions conclure que Platon, le plus grand des philosophes, est en réalité le plus grand des sots. Quoi de plus ridicule en effet que de penser que le monde entier est un unique animal raisonnable si cela n'a pas été dit *per integumentum* »[2] ? Et, un peu plus loin, Abélard ajoute : « Si nous prenons comme un *involucrum* ce que les philosophes ont dit de l'Ame du monde, il est facile de tout entendre en un sens raisonnable et de ne pas s'écarter de la règle de la foi »[3].

Que l'Ame du monde soit un *integumentum*, cela n'exclut pas, bien

(1) *Commentaire sur le Songe de Scipion*, I, 2 (éd. NISARD, p. 12 b).

(2) *Introductio ad Theologiam*, I, 20 (*P. L.*, 178, 1023 b). L'édition de Migne porte : « *Quid enim magis ridiculosum quam mundum totum arbitrari unum animal esse rationale nisi per hoc integumentum sic prolatum ?* » Nous lisons dans le Ms. Paris B. N. lat. 14793 [fol. 24r] : *nisi per hoc integumentum sit prolatum.*

(3) « Quod si ad involucrum ista deflectamus que de anima mundi a philosophis dicta sunt, facile est rationabiliter cuncta accipi nec a sacre fidei tenore exorbitare » (*P. L.* 178, 1024 a). *Cf. encore :*

« Quantum etiam semper philosophia arcana sua nudis publicare verbis dedignata sit, et maxime de anima, de diis, per fabulosa quedam involucra loqui consueverat, ille non mediocris philosophus et magni Ciceronis expositor Macrobius diligentissime docet » (*ibid.*, 1022 b).

« Ipse preterea Macrobius ea que de anima mundi a philosophis dicta sunt mystice interpretanda meminit. Quod etiam iuxta litteram exponi veraciter aut convenienter nullatenus queant, ut supra meminimus, ipsa nos littera ad expositionem mysticam compellit. Pluribus quoque testimoniis sanctorum didicimus platonicam sectam catholice fidei concordare » (*ibid.*, 1028 bc).

entendu, que l'on puisse voir en elle le Saint Esprit. Abélard, du reste, soutenait vigoureusement cette thèse lorsqu'il écrivait son *Introductio ad Theologiam*. Mais en vertu de la polyvalence des *integumenta*, les mêmes textes qui, interprétés d'une certaine façon, s'appliquent au Saint Esprit, peuvent bien, grâce à une interprétation différente, s'entendre différemment. Seules les explications contradictoires s'excluent. Ce principe de logique élémentaire est celui que Guillaume adoptait pour son compte quand il exposait les auteurs : « La même chose, suivant l'aspect selon lequel on la considère, peut être interprétée de diverses manières. Il ne faut pas se donner du souci pour cette diversité d'interprétations mais bien plutôt se réjouir. Seule la contradiction dans les interprétations doit nous préoccuper »[1]. Rien de plus prudent pour nous que de suivre cette ligne de conduite quand nous lisons les écrits de Guillaume. Admettons donc comme une chose tout à fait naturelle que notre auteur a pu soutenir simultanément au sujet des textes platoniciens sur l'Ame du monde plusieurs interprétations différentes. Dès lors que ces interprétations ne sont pas en contradiction entre elles, il est permis de les considérer comme complémentaires.

On sait en effet que Guillaume de Conches ne s'exprime pas toujours de la même façon sur l'Ame du monde au cours de ses différents ouvrages. Les gloses sur Boèce déclarent sans ambages que l'Ame du monde est le Saint Esprit[2]. La *Philosophia* énumère, concernant la nature de l'Ame cosmique, trois opinions que séparent d'ailleurs des frontières assez imprécises et entre lesquelles l'auteur s'abstient de choisir[3]. Dans les gloses sur le Timée, Guillaume écrit : « Certains disent que l'Ame du monde est le Saint Esprit. C'est là un point que nous ne voulons pour l'instant ni nier ni affirmer »[4]. Dans le *Dragmaticon* enfin la question de l'Ame du monde est passée sous silence. On ne contestera pas, bien sûr, la possibilité d'une évolution de la pensée de Guillaume sur ce point, même si les essais pour en retracer la courbe doivent rester de simples conjectures. Mais ce qu'il ne faut jamais oublier, c'est que Guillaume a bien pu aussi admettre simultanément plusieurs significations pour l'*integumentum* de l'Ame du monde, de la même façon qu'il admettait comme également valables les interprétations divergentes de la légende d'Orphée. Nous avons constaté précisément que la formule « *tertium genus* » appliquée à l'Ame du monde peut s'entendre en deux sens fort différents. Selon l'un de ces sens, l'Ame du monde semble devoir être identifiée au Saint Esprit ; selon l'autre sens, la formule « *tertium genus* » désigne la triple

(1) Cf. plus haut la conclusion de l'exposé du mythe d'Orphée, p. 47.

(2) Jourdain, *Notices et extraits des manuscrits de la bibliothèque impériale et autres bibliothèques*, t. XX, 2e partie, p. 75-76.

(3) *Philosophia* I, 15 (*P. L.*, 172, 46-47).

(4) Parent, *La doctrine de la création dans l'école de Chartres*, p. 166, 6-11.

fonction qu'exerce l'Ame dans les plantes, dans les animaux et dans l'homme. Or ces deux sens si différents sont vrais en même temps.

L'importance de la notion d'*integumentum* apparaît ici avec évidence. Le problème de l'Ame du monde se posait à Guillaume de Conches, et à bon nombre de ses contemporains sans doute, comme celui d'un *integumentum* à interpréter[1]. Toute tentative pour reconstituer la pensée de notre auteur sur ce point ne saurait donc sans risque d'erreur, négliger la notion d'*integumentum*.

B) *La création des âmes individuelles*

Ce qui vient d'être dit de l'Ame du monde trouve naturellement son application dans l'étude de l'âme humaine : les mêmes proportions fondamentales définissent l'une et l'autre[2]. Mais, ici encore, la pensée de Platon s'exprime sous forme de mythe, et il convient de lire dans cette perspective le discours que le démiurge adresse aux dieux visibles et aux dieux invisibles : « Appliquez-vous selon votre nature, leur dit-il, à fabriquer des êtres vivants. Imitez l'action de mon pouvoir lors de votre propre naissance. Et, quant à la partie de ces êtres qui doit porter le même nom que les immortels, quant à la partie qu'on nomme divine et qui commande en ceux d'entre eux qui voudront toujours vous suivre et suivre la justice, j'en préparerai moi-même et je vous en donnerai la semence et le commencement. Pour le reste, ajoutant à cette partie immortelle une partie mortelle, fabriquez des vivants, faites-les naître, donnez-leur la nourriture, faites-les croître, et quand ils périront, recevez-les de nouveau près de vous »[3].

Les dieux visibles dont parle le Timée sont les astres, et cette interprétation s'accorde parfaitement avec le principe d'exégèse posé plus haut au sujet de la mythologie : les dieux sont des forces de la nature personnifiées.

(1) Ainsi, le *Ms. Orléans 274* contient, à la suite des gloses de Guillaume de Conches sur Boèce, un fragment de Commentaire sur le Timée (page 44). A propos de l'Ame du monde, de la substance du Même et de la substance de l'Autre, l'auteur de ce commentaire écrit : « In hoc vero *integumentum* huiusmodi continetur. Substantiam existenciam appellat. Existencia vero in aliis est dividua ut in sublunaribus, in aliis vero individua ut in eis que supra lunam sunt » (p. 44 a).

De même Abélard écrit : « His ex Platone breviter collectis atque ad nostre fidei testimonium satis, ut arbitror, diligenter expositis, consequens existimo ad sequaces eius commeare, ut ea que ab ipsis quoque de anima mundi sunt dicta, nulla ratione convenienter accipi posse monstremus *nisi Spiritui* [Migne : Spiritu] *Sancto per pulcherrimam involucri figuram assignentur* ». (Introductio ad Theologiam I, 19 ; *P. L.*, 178, 1021 c).

(2) « *Quid hoc sit supra loquentes de anima mundi exposuimus, quia fere eadem mixtura et proportionibus utraque* [anima scilicet humana et anima mundi] *est composita* » (Ms. Florence, B. N. Conventi Soppressi, E. 8, 1398, fol. 19 va) — « *Sic ergo ut ea exposuimus circa animam mundi hic exponatur circa animam hominis* » (*ibid.*, fol. 17 vb).

(3) Timée 41 c-d (éd. Rivaud, p. 157).

Les dieux invisibles correspondent aux esprits angéliques[1]. Le Créateur convoque les Anges et les astres chaque fois qu'il donne à leurs natures la capacité d'agir de telle ou telle manière déterminée. Il leur adresse la parole quand il prévoit les effets qui seront produits par ces mêmes natures. Enfin il leur communique ses ordres en ce sens que c'est avec leur concours qu'il réalise ses desseins :

« Finito tractatu de creatione celestis animalis tam visibilis quam invisibilis, transit ad creationem ceterorum animalium more suo ad integumentum se transferens, quod tale est quod, creatis stellis et spiritibus, convocavit eos deus in uno concentu, habitaque oratione, coniunxit eis officium formandi corpora ceterorum animalium, et maxime hominis ; coniungendique animam corpori et conservandi eam cum corpore, dandi cibi incrementa et dissolvendi. Huius rei est veritas quod stelle et spiritus a deo vocantur cum ab ipso ad aliquid agendum aptantur ; ad ipsos loquitur cum providet que per ipsos fiant ; iniungit predicta officia, quia per effectum stellarum et ministerium spirituum illa implentur »[2].

Ce qui se cache sous forme d'*integumentum* dans le passage du Timée qui nous occupe en ce moment, c'est l'affirmation de l'influence des causes secondes. Les ordres donnés par le Créateur aux dieux inférieurs signifient que Dieu disposa les étoiles et les purs esprits de telle sorte qu'ils pussent produire les corps des animaux — en particulier celui de l'homme —, qu'ils pussent unir l'âme au corps, assurer la conservation de ce dernier, présider à sa croissance et à sa dissolution. On a fait remarquer que cette description fabuleuse du Timée a bien pu être l'une des sources du courant naturaliste si caractéristique de la pensée chartraine[3]. Ce qui est sûr c'est que, grâce à la notion d'*integumentum*, cette description a fourni à notre auteur le cadre idéal dans lequel il a inséré ses idées sur la causalité des agents naturels. La nature est considérée par Guillaume comme un principe d'activité, jouissant sous le haut domaine de la Providence d'une relative autonomie[4].

(1) Guillaume s'efforce de faire concorder ce que dit Platon des quatre espèces de vivants (Timée 39 e 40 a) avec une angélologie dérivée du Pseudo-Denys. Les deux espèces supérieures correspondent aux neuf chœurs des anges : « *Iterum ne mireris si Plato bonos angelos dividit in duo genera cum divina pagina dividat in IX ordines. Ille enim secundum loca, illa secundum officia distinxit* » (Ms. Florence, B. N. Conventi Soppressi, E. 8. 1398, fol. 17 ra).

Cf. aussi *Philosophia* I, 16-20 (*P. L.*, 172, 47-48) et *Dragmaticon*, éd. Gratarolus, p. 17.

(2) Ms. Florence, B. N. Conventi Soppressi, E. 8. 1398, fol. 17 rb.

(3) Cf. Gregory, *Anima mundi, La filosofia di Guglielmo di Conches e la scuola di Chartres*, Florence 1955, p. 184.

(4) Guillaume revient avec insistance sur l'efficacité des causes secondes. Citons les passages suivants : *Gloses sur Boèce* (Jourdain, *Notices et extraits...* t. XX, 2e partie, p. 77-78 et Parent, *La doctrine de la création*, p. 128, 3-12) ; *Philosophia* I, 22 (*P. L.*, 172, 56 b.) Cf. sur ce sujet : Gregory, *L'idea della natura nella scuola di Chartres* (Giornale Critico della Filosofia italiana, fascicolo IV, ottobre-dicembre 1952, p. 433-442) ; Gregory, *Nuove note sul platonismo medievale: Dall'* anima mundi *all' idea di natura* (*ibid.*, Fascicolo I-1957, p. 37-55).

Dans le récit du Timée que nous avons rapporté plus haut, nous avons entendu le démiurge déclarer qu'il se réservait pour lui-même la tâche de produire l'âme humaine. Cela pouvait très facilement s'interpréter en un sens créationiste. Mais il y avait une autre difficulté dans le dialogue platonicien, celle même que nous avons déjà rencontrée dans les gloses sur Boèce. Après avoir pétri la substance des âmes humaines dans le cratère même qui lui avait déjà servi pour former l'Ame du monde, le Créateur « partagea le tout en un nombre d'âmes égal à celui des astres. Il distribua ces âmes dans les astres chacune à chacun : il les y plaça comme dans un char et il leur enseigna la nature du tout »[1]. Guillaume soutient que, malgré les apparences, ce texte n'oblige pas à attribuer à Platon la doctrine de la préexistence des âmes. Pour défendre pareille thèse, le recours à la notion d'*integumentum* avec toutes les libertés qu'elle accorde à la fantaisie de l'exégète ne sera évidemment pas superflu. Un contresens, qui n'est d'ailleurs pas sans analogie avec les étymologies aventureuses rencontrées plus haut, vient fort à propos nous apporter son appui. Il nous faut, pour en juger, nous référer à la version de Chalcidius où le passage en question est ainsi rendu : « *Coagmentataque mox universe rei machina delegit animas stellarum numero pares, singulasque singulis comparavit* »[2]. Notre auteur fait remarquer qu'on ne lit pas *fecit animas* mais *delegit animas*. Si Platon avait dit que Dieu a créé un nombre d'âmes égal à celui des étoiles il ne nous eût rien appris puisqu'il est impossible de dénombrer les étoiles. Le sens de ce texte litigieux est donc que Dieu a prévu pour chaque homme un nombre de jours durant lequel son âme restera unie à son corps. Et ce nombre de jours est lié à la constellation qui existait précisément au moment où l'âme a été jointe au corps. Mais, dira-t-on, — et c'est Guillaume lui-même qui formule l'objection — cette explication nous fait éviter Scylla pour nous jeter en Charybde. Ne serait-ce pas une plus grande hérésie, en effet, de croire à l'influence des constellations que de croire à la préexistence des âmes? Il y a lieu de

(1) Timée 41 d-e (traduction Rivaud, p. 157). La partie des gloses de Guillaume où ce passage du Timée est exposé a été publiée par M. Tullio Gregory dans *Note e testi per la storia del platonismo medievale* (Giornale Critico della Filosofia italiana, fascicolo III, Luglio-Settembre 1955, p. 373-376. En plus des modifications de lecture que nous avons proposé d'adopter plus haut, signalons encore ce qui suit. Nous lisons : *non est credendum quod posite essent super stellas et quasi equitantes cum eis irent* (Ms. de Florence) au lieu de *quas equitantes* (éd. Gregory, p. 374 et Ms. Vatic. Urbin. lat. 1389 fol. 63 v). Nous lisons encore *Unde et primus homo* (Ms. de Florence, fol. 18 ra et Ms. Vatic. fol. 63v) au lieu de *Unus enim et primus homo* (éd. Gregory, p. 374). La leçon *creationem* du Ms. de Florence (fol. 18 ra) nous paraît préférable à *creatorem* qui est la leçon du Ms. du Vatican (fol. 64 r) et qu'adopte M. Gregory (*op. cit.*, p. 375, 3-4). Enfin M. Gregory lit « *et has exercet etiam sine corpore* » (*ibid.*, p. 375, 30-31) là où les Mss de Florence et du Vatican se lisent respectivement : « *et has exercet etiam separata a corpore* » (Ms. Florence, fol. 19 ra) — « *et has etiam exercet separata a corpore* » (Ms. Vatic. fol. 67 r).

(2) *Platonis Timaeus Chalcidio interprete*, éd. Mullach, Firmin-Didot, p. 170 b.

distinguer. Croire que, de la présence ou de l'absence d'une constellation dépendent les honneurs, les richesses, le pouvoir ou toute autre chose semblable est hérétique, car tout cela vient ou du libre arbitre, ou du hasard, ou de la faveur divine. Mais penser que la durée de la vie humaine est liée à la constellation sous l'influence de laquelle l'âme a été unie à un corps déterminé, n'a rien que de raisonnable. Une telle dépendance relève de cette action des causes secondes dont nous venons de parler. Elle était exprimée déjà dans l'interprétation de cette chaîne d'or dont parle Homère et qui symbolise la hiérarchie des êtres. Nous avons dit comment Guillaume conçoit qu'à la production des corps terrestres ont concouru à la fois l'essence divine, la sagesse divine, l'Ame du monde et les corps célestes. L'*integumentum* se poursuit ici de façon parfaitement cohérente. Dans la physique qui est celle de Guillaume, les étoiles et les planètes sont froides ou chaudes, sèches ou humides, et elles communiquent ces mêmes qualités de chaleur, de froid, de sécheresse ou d'humidité à la terre. Or, de ces qualités dépendent précisément tant la vie des plantes et des animaux que l'équilibre des humeurs dans le corps humain. Comme le dira plus tard l'auteur de l'*Image du monde* en des vers qui semblent résumer la pensée du philosophe de Conches :

N'i a estoile si petite
K'en terre n'ait sa vertu quite
En herbe, ou en fruit, ou en flour...
Li ciex et les estoiles sont
Estrument de Nature amont
Par coi ele œvre tout adès
Si com Diex veut.....[1]

Il n'y a donc rien d'étonnant à ce que les astres influent sur la durée de la vie humaine.

Disons encore, pour achever l'interprétation de notre *integumentum*, que le cratère en lequel Dieu forma les âmes individuelles après y avoir formé l'Ame du monde est une représentation symbolique de la Sagesse divine[2]. Ce symbolisme pourrait bien s'inspirer d'ailleurs d'une image biblique : « La Sagesse, lit-on au livre des Proverbes, a mêlé son vin en un cratère »[3].

(1) Cité par Ch.-V. Langlois, *La connaissance de la nature et du monde au moyen âge*, Paris 1911, p. 100-101.

(2) « Et in eodem vase, id est in eadem sua sapientia hoc disposuit. Et hoc est : *hoc dixit. Et demum*, pro deinde, *refudit in sinum*, id est in capacitatem, *eiusdem crateris*, id est sue sapientie in qua animam mundi ante creaverat » (*Ms. Florence, B. N. Conventi Soppressi, E. 8. 1398* fol. 17 vb).

(3) C'est du moins le texte de la version des Septante : Ἡ σοφία ᾠκοδόμησεν ἑαυτῇ οἶκον, καὶ ὑπήρεισε στύλους ἑπτά. Ἔσφαξε τὰ ἑαυτῆς θύματα, ἐκέρασεν εἰς κρατῆρα τὸν ἑαυτῆς οἶνον. (Proverbes IX, 1-2). Les éditions reçues de la Vulgate ont laissé tomber le cratère. Rappelons que la Lettre IX du Pseudo-Denys est adressée

En suivant toujours le même procédé d'exégèse allégorique, nous réussirons à comprendre la dernière partie du mythe platonicien, celle où le démiurge nous est montré plaçant les âmes dans les astres comme en autant de chars. S'imaginer que les âmes sont à califourchon sur les étoiles et qu'elles chevauchent en cette posture de l'orient à l'occident, voilà qui passe vraiment les limites d'une saine plaisanterie. L'expression *posite super stellas* ne doit pas être entendue selon la catégorie de lieu mais selon celle de causalité. Les étoiles sont les supports des âmes en ce sens que c'est leur action qui rend le corps humain apte à recevoir l'âme. Ainsi l'*integumentum* du Timée rejoint celui du Chant IX au livre III du *De Consolatione Philosophiae* et Guillaume exécute ici la promesse qu'il avait faite en glosant Boèce[1].

Notre auteur, on le voit, trouvait dans la notion d'*integumentum* le moyen d'étayer sur l'autorité de Platon ses propres thèses concernant l'efficacité des agents naturels. En revanche, cette même notion lui permettait de découvrir, sous des formules apparemment hétérodoxes, une très profonde et très saine philosophie. Guillaume allait même plus loin : il pensait découvrir dans la phrase du Timée : « *Dieu ordonna aux âmes de contempler la nature de l'univers* » une allusion à l'état de justice originelle en lequel se trouvait Adam avant son péché[2].

4° Résumé de l'enquête

Il ne s'agit pas d'établir un bilan et de formuler des conclusions définitives. La présente étude n'a pas l'ambition de dire le dernier mot sur la notion d'*integumentum*. Elle voudrait plutôt attirer l'attention sur cette notion qui semble avoir été jusqu'ici assez peu remarquée et dont l'intérêt est certain. Notre champ d'investigation a été nécessairement restreint. Et pourtant, en dehors de Guillaume de Conches que nous avions choisi comme centre de nos recherches, nous avons pu entrevoir que la notion d'*integumentum* était assez largement répandue au XII^e^ siècle : nous avons glané de précieux renseignements chez Bernard Silvestre, Thierry de Chartres et Abélard. Jean de Salisbury, qui parle d'*involucrum*, nous a apporté aussi un témoignage intéressant. Jean de Garlande atteste par ses « *Integumenta Ovidii* » la persistance de la notion d'*integumentum* au XIII^e^ siècle. L'*Ovide moralisé*, poème du XIV^e^ siècle, traduit le mot en français dans les vers suivants :

à Titos, grand-prêtre, qui avait demandé par lettre ce que signifient la maison de la Sagesse, son cratère, sa nourriture et sa boisson (*P. G.*, 3, 1103-1114). Cf. Maurice de Gandillac, *Œuvres complètes du Pseudo-Denys l'Aréopagite*, Paris (1943), p. 350-359.

(1) La même idée est reprise dans la *Philosophia* IV, 32 (*P. L.*, 172, 98 c).

(2) Gregory, *Note e testi per la storia del platonismo medievale* (Giornale Critico della Filosofia italiana, Fascicolo III, Luglio-Settembre 1955, p. 374).

Apollo l'ama longuement
C'est Phebus que l'Integument
Selonc la paienne creence
Apele dieu de sapience
Qui tout enseigne et endouctrine[1].

Au XVI^e siècle, le Bénédictin Joachim Piéron fait un large usage du terme « *integumentum* » dans sa traduction latine des œuvres du Pseudo-Denys. Il traduit par *integumenta* le mot παραπετάσματα. Ἀποκαλυψαμένη devient « *quasi vela et integumenta patefacta* ». Les expressions ἀπερικαλύπτως ou προκαλυμμάτων ἐκτός sont rendues par les mots *sine integumentis*. Le verbe προβέβληται est traduit par la formule « *est integumentum* ». Il faut reconnaître que ce mot avait sa place toute trouvée dans une traduction latine des œuvres de l'Aréopagite. Aussi les versions de Lansell au XVII^e siècle et de Cordier au XVIII^e font-elles encore usage du terme « *integumentum* »[2]. Si le mot disparaît en même temps que l'usage de la langue latine, l'idée dont il était porteur et la méthode d'exégèse qu'il représentait semblent bien être demeurées. A vrai dire, nous nous trouvons là moins en face d'un procédé de grammairiens qu'en face d'une attitude fondamentale de l'esprit humain. Sans insister sur les interprétations modernes du mythe de Sisyphe ou de l'erreur de Narcisse, le courant psychanalytique offre de curieuses ressemblances avec la méthode suivant laquelle on interprétait au XII^e siècle les « *integumenta* ». Sans doute n'est-ce plus la vie active ou la vie contemplative que l'on croit découvrir dans les personnages de la mythologie. Mais on s'efforce d'y reconnaître les pulsions profondes du subconscient. Achille, Chronos, Œdipe, Orphée, Phaéton revivent de nos jours sous formes de « complexes ». Et rien ne ressemble tant à un recueil d'*integumenta* que certai-

(1) C. De Boer, « *Ovide moralisé* ». *Poème du commencement du XIV^e siècle publié d'après tous les manuscrits connus*, Livre I, vers 3125-3129 (« *Verhandelingen der koninklijke Akademie van Wetenschappen — Afdeeling Letterkunde — Nieuwe Reeks — Deel XV*, Amsterdam 1915).

(2) Les *Dionysiaca* de Dom Chevallier permettent sur ce point d'intéressantes comparaisons. Selon l'index des mots latins établi par les éditeurs des *Dionysiaca*, le terme *integumentum* ne figure dans aucune des traductions latines du Pseudo-Denys qui ont précédé la version de Joachim Piéron. Les différents passages de cette dernière version (d'après le texte de 1585) où le mot *integumentum* est utilisé sont aux pages suivantes des *Dionysiaca:* 573[2]; 582[2]; 641[2]; 641[4]; 642[2]; 733[2]; 1181[1].

La traduction de Lansell (texte de 1642) utilise le mot *integumentum* aux passages suivants : 641[2]; 641[4]; 733[2].

La traduction de Cordier (texte de 1755) utilise le mot *integumentum* en 635[4] et 641[2]. En 641[4] et 1274[1] elle emploie le terme *involucrum*.

Involucrum figure aussi dans la paraphrase de Thomas Gallus (de 1238) en 566[5], et dans la traduction d'Ambroise Traversari (texte de 1498) en 850[2].

Relevons une légère erreur dans l'index de *Dionysiaca*, tome I, p. CXLIV : au mot *integumentum* lire 582[2] et non 582[3].

nes colonnes d'un moderne dictionnaire de psychanalyse[1]. Le symbolisme du rêve, avec la distinction entre le « *contenu manifeste* » et le « *contenu latent* », n'est pas sans analogie avec l'interprétation d'une fable à l'aide du couple « *integumentum-veritas* ». Enfin le terme de « condensation », par lequel Freud exprime que le contenu latent d'un rêve est toujours plus étendu que le contenu manifeste, correspond assez bien à cette polyvalence qui permettait aux maîtres du moyen âge d'attribuer à un même *integumentum* des significations multiples.

Mais ce n'est pas pour aboutir à ces comparaisons ni pour survoler rapidement huit siècles d'exégèse allégorisante que la présente étude a été entreprise. Il ne s'agissait pas de faire l'histoire complète de la notion d'*integumentum*, mais simplement de montrer le parti que Guillaume de Conches en a su tirer. Celui que Jean de Salisbury appelle le meilleur « grammairien » après Bernard de Chartres est un témoin privilégié[2]. Tant par ses gloses sur Boèce que par son commentaire sur Platon Guillaume est un maître qui a fait école[3]. La méthode qu'il employait pour exposer les philosophes anciens et les rendre assimilables à la pensée chrétienne nous permet de mieux comprendre l'humanisme de son époque.

Les exemples que nous avons étudiés plus haut montrent que les « *integumenta* » développés par Guillaume peuvent se classer en deux catégories. Dans la première de ces catégories figurent les légendes poétiques, comme celles d'Orphée ou d'Hercule. Notre auteur s'efforçait d'en extraire une morale édifiante en utilisant les travaux de ses devanciers Fulgence et Rémi d'Auxerre. La deuxième catégorie groupe les mythes platoniciens du Timée et les images utilisées par Boèce pour

(1) Ainsi dans le *Dictionnaire de Psychanalyse et de Psychotechnique* publié sous la direction de Maryse Choisy en annexe à la Revue *Psyché*, nous rencontrons les complexes d'Achille, d'Amphitryon, de Clytemnestre, de Chronos, d'Électre, d'Œdipe, de Phaéton, etc. Après avoir été interprété de tant de manières différentes, le mythe d'Orphée est devenu lui aussi un « complexe ». Voici comment il est défini dans le Dictionnaire de Psychanalyse : « **Complexe d'Orphée.** *Le Dr. Bugard entend par là : « l'attitude de sublimation de la libido dans l'idée mystique et dans l'idée musicale inséparables ».* (p. 94).

(2) Jean de Salisbury, *Metalogicon*, I, 5 (éd. Webb, p. 16, 17). Cf. aussi *ibid.*, I, 24 (éd. Webb, p. 57, 24).

(3) M. Courcelle a fait remarquer que le Commentaire de Guillaume de Conches sur Boèce a été très répandu en Europe et a fait autorité au XII^e^ et au XIII^e^ siècle. (*Étude critique sur les commentaires de Boèce*, in *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, t. XII (1939), p. 78-80). Bien que les gloses sur le Timée ne bénéficient pas encore d'une étude comparable à celle que M. Courcelle a consacrée aux gloses sur Boèce, Guillaume eut sans nul doute une grande influence aussi en ce domaine ainsi que le remarque Grabmann : « Die Traditionen der Schule von Chartres deren bedeutenster philosophischer Kopf Wilhelm von Conches Kommentare sowohl zum Timaeus wie auch zur Consolatio philosophiae geschrieben hat, waren also in früheren 13 Jahrhundert noch nicht erloschen ». (Cité par Parent, *La doctrine de la création dans l'école de Chartres*, p. 142, note 1).

exprimer quelque vérité philosophique. Là, le rôle du « grammairien » était de sauvegarder, grâce à une interprétation appropriée, l'orthodoxie de Platon et de Boèce. Guillaume a beau admettre en principe que Platon n'est pas toujours orthodoxe, en fait il s'ingénie à ne lui imputer aucune hérésie. Fort de l'autorité de saint Augustin, il pense qu'aucun philosophe ne s'accorde mieux avec la foi chrétienne que Platon[1]. Pour justifier semblable attitude, le recours à la notion d'*integumentum* s'imposait souvent à lui.

Mais l'habitude créée par l'usage de l'exégèse allégorique dans la lecture des auteurs profanes pouvait, par un choc en retour, transformer en pures allégories certaines pages de la Bible. Après avoir servi à ramener les philosophes dans les limites de l'orthodoxie, elle pouvait servir à interpréter la Sainte Écriture d'une façon qui la rendît conforme à la philosophie. C'est ainsi que notre auteur expose allégoriquement le récit de la création d'Ève à partir d'une côte d'Adam[2], et la description des eaux qui se trouvent au-dessus du firmament[3]. Toutefois, quand il fait jouer ainsi l'allégorie sur les textes bibliques, Guillaume n'utilise plus le terme d'*integumentum*. Le suivre sur ce nouveau terrain serait assurément d'un grand profit, mais ce serait excéder les limites de cette étude.

Edouard JEAUNEAU.

(1) Dans le *Dragmaticon* le Duc avec lequel Guillaume est censé dialoguer déclare : « *Si gentilis adducenda est opinio, malo Platonis quam alterius inducatur : plus namque cum nostra fide concordat* » (éd. GRATAROLUS, p. 13). Toujours dans le *Dragmaticon*, le témoignage de saint Augustin en faveur de Platon est invoqué : « *Testatur Augustinus se in Platonis scripturis legisse quicquid in principio evangelii Iohannis usque ad hunc locum legitur :* fuit homo missus a Deo ». (éd. GRATAROLUS, p. 309). Cf. AUGUSTIN, *Confessions* VII, 9 (*P. L.*, 32, 740-741) Abélard cite et commente ce même passage dans son *Introductio ad Theologiam* I, 20-21 (*P. L.*, 178, 1029-1030).

(2) *Philosophia* I, 22 (*P. L.*, 172, 56 a). Guillaume rétracte cette opinion dans son *Dragmaticon* (éd. GRATAROLUS, p. 7).

(3) *Philosophia* II, 2 (*P. L.* 172, 57 d-58 b).

APPENDICE

On trouvera ci-après un fragment des gloses de Guillaume de Conches sur le Timée dont la publication nous a paru nécessaire à l'intelligence de la présente étude. Il s'agit du commentaire de *Timée* 34-37. Comme Parent a édité la première partie de ce passage, nous nous sommes contenté de reprendre les gloses au point précis où il les a interrompues. Notre texte fait donc immédiatement suite à PARENT, *La doctrine de la création dans l'école de Chartres*, p. 165-170.

Les lectures de Parent sont assez souvent défectueuses. Il est des fautes d'inadvertance qui sont peut-être excusables. Ainsi à la page 155, 12, Parent a lu : *cum genera careant ablativo casu, loco illius ponit genitivum*, ce qui n'a aucun sens. La leçon des mss. de Florence et du Vatican est : *cum Greci careant ablativo, loco illius ponunt genitivum*. Mais on doit signaler aussi des interprétations fantaisistes trop fréquemment répétées pour être imputables au manque d'attention. Ainsi Parent lit-il constamment *conclusio* au lieu de *continuatio* et *quoniam quidem* au lieu de *quandoquidem*.

Nous n'avons pas visé à établir ici un texte définitif, mais seulement à permettre au lecteur de contrôler par lui-même ce que nous avons dit de la notion d'*integumentum*. Toutefois, nous pouvons dès maintenant annoncer que l'édition des gloses de Guillaume de Conches sur le Timée fera l'objet d'une de nos thèses pour le doctorat ès lettres.

[Ms. Florence, B. N. Conventi Soppressi, E. 8. 1398[1]]

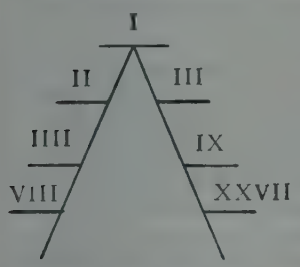
[fol. 12 v a] *Locavit medium inter utramque substantiam*, id est commune locavit anime ex utraque substantia constanti, ut expositum est. *Et tria hec omnia permiscuit in unam speciem :* istud non mutatur. *Diversa illa natura repugnante concretioni atque adunationi generum*, quia nec imaginatione nec sensu percipi potest concretio generum et adunatio : sola enim ratio illam percipit. Vel dividuam substantiam dicamus illam primordialem materiam, scilicet ilen, individuam archetipum mundum. Ex his fecit Deus animam quia, nisi hec essent, nullum corpus esset nec anima. Vel ex eadem natura et diversa : ex pari et impari numero. Probat

(1) Cf. *Ms. Vatic. Urbin. lat. 1389*, fol. 40 et suiv. ; *Ms. Avranches 226*, fol. 122v-124v ; *Ms. Venise, Marc. lat. 1870*, fol. 43-51.

Concernant les divers manuscrits des gloses de Guillaume sur le Timée, nous renvoyons à ce que nous avons dit plus haut, p. 58, n. 1.

enim Boetius in Arismetica imparem esse eamdem naturam, parem diversam. Sed diversa natura repugnat concretioni generum et coadunationi : numquam enim ex pari et impari fiet par.

Quibus cum substantia mixtis. Postquam ostendit ex quibus anima mundi excogitata sit, subiungit et qualiter, integumentum non deserens. Cuius hec est summa quod Deus illam mixturam ex[1] substantiis et naturis divisit in VII partes tales que respectu prime in uno latere essent duple, in altero triple, velut in hac figura :



In cuius expositione querendum est quare posuit numeros in compositione anime, et quare istos et quare nec plures nec pauciores, et quare sub tali figura. Numeros ergo apposuit ut perfectionem anime insinuaret. Vt enim in principio huius libri diximus, nichil post Deum tam perfectum est quam perfectus est numerus. Istos vero apposuit pocius ; sed antequam ostendamus quare, illorum proprietates ostendamus. Est ergo principium de illis indivisibile, scilicet unitas ; duo sub illa scilicet binarius et ternarius, lineares numeri ; sub his duobus quaternarius et IX rius, superficiales ; reliqui duo id est octonarius et XXVII, solidi. Ad cuius intellectum dicimus quod nomina figurarum duobus modis attribuuntur numeris : dispositione ut ternarius et VIrius dicuntur trianguli quia tres unitates, vel <sex> sub tali figura possunt disponi ut hic[2] ; vel referuntur ad res similitudine. Sunt ergo omnes numeri lineares dispositione, quia omnes in longum possunt disponi ; superficiales vero vel solidi similitudine. Sunt ergo superficiales quicumque habent duas voces tantum in sui [fol. 12 vb] multiplicatione ut superficies duas dimensiones, longum et latum, quales sunt : bis bini, ter terni. Solidi sunt qui habent tres voces tantum in sui multiplicatione, ut soliditas tres dimensiones : longum, latum, spissum ; quales sunt bis bini bis, ter terni ter. Est ergo unitas in compositione anime ut per eius indivisibilitatem indivisibilitas essentie anime figuretur ; binarius et ternarius, qui sunt lineares, ut ostendatur in anima potentia movendi in longum corpus ; quaternarius vero et IX rius, qui sunt superficiales, ut ostendatur potentia movendi in latum ; octonarius et XXVII, qui sunt solidi, propter potentiam movendi in

(1) *et ex substantiis*/Ms. Florence.

(2) Dans le texte des gloses, deux figures, sont insérées en cet endroit :

spissum. Sed, dicet aliquis, ad hoc designandum, sufficerent vel soli lineares, superficiales, solidi ab impari, vel solidi a pari. Ad quod dicimus quod corporum alia sunt divisibilia, alia indivisibilia. Par vero numerus, qui in duo equa potest dividi, refertur ad dissolubilia, impar vero numerus, qui in duo equa dividi non potest, ad indissolubilia refertur. Vnde Virgilius : « *numero deus impare gaudet* » (Egl. VIII, 75). Vt igitur unam eamdemque animam dissolubilia et indissolubilia corpora in longum et in latum posse movere significaret et in spissum, lineares numeros, superficiales et solidos a pari et impari in eius compositione posuit. Alia est ratio quare hos numeros apposuit : inter hos enim inveniuntur proportiones que omnem reddunt consonantiam. Est enim in uno latere dupla proportio ex qua est diapason, in altero tripla ex qua est diapason kaidiapente. Quaternarius vero ad unitatem et VIII ad II quadrupla est proportio ex qua est disdiapason. Ternarius vero ad binarium sesquialtera est proportio ex qua est diapente. Quaternarius ad ternarium sesquitercia, ex qua est diatessaron. Novenarius ad octonarium sesquioctava, ex qua est tonus. Vt igitur animam corpus concorditer movere significaret, numeros concordes in eius compositione posuit. Nec plures nec pauciores posuit ut innueret propter corpora has III dimensiones optinentia excogitatam esse. Sub tali figura disposuit ut per acumen indissolubilitatem essentie, per duo brachia dissolubilitatem per potentiam significaret.

Exposita igitur summa integumenti, ad litteram veniamus. Continuatio cuius talis est : Deus miscuit naturas substantiis ut expositum est. *Quibus* naturis, *cum substantia mixtis*, quia nature insunt substantiis, *et ex tribus*, scilicet gemina natura et substantia, *redactis in unum* id est in unam animam, *totum* — est enim anima totum quoddam non universale nec integrum sed virtuale, quia scilicet plures habet potentias et virtutes — *rursusque hoc unum*, id est unam et eamdem animam mundi, *divisit in partes*, non integrales. Et non est aliud dividi per potentias animam nisi diversas potentias in diversis corporibus exercere eam, non easdem in singulis, et hoc, non ipsa deficiente, sed natura corporum impediente. Vnde Virgilius : « *quantum non noxia corpora tardant* ». (Eneid. VI, 731). Et hoc fecit *competenter*, id est iuxta naturas corporum ita *quo*, id est ut, *singule constarent partes ex substantia et gemina natura* scilicet *diversi et item eius quod vocatur idem*, ac si diceret : ita divisit quod singule partes aliquid de substantiis et naturis continerent, hoc significans quod ubicumque anima talem exercet potentiam, est id quidem quod predicto modo excogitatum fuit, etsi non omnes potentias suas ibi exerceat. Sed ne aliquis putaret quod in infinitas partes eam divisisset, ait : *Instaurans divisionem hactenus*, id est hoc modo, *sumpsit unam partem ex universo*, id est ex tota illa mixtura, scilicet unitatem ; *post quam sumpsit duplicem eius*, id est binarium. *Terciam vero portionem* sumpsit, scilicet ternarium ; *sescuplam*, id est sesquialteram secunde,

sed triplam prius sumpte scilicet unitatis. *At vero quartam*, id est quaternarium ; *duplam secunde* id est binarii ; *quintam vero* id est [novenarium] *triplam tercie* id est ternario[1]. *Sexta vero assumptio* id est sexta pars assumpta, scilicet octonarius, *fuit propensior* id est maior, *quam prima VII partibus*, id est septem unitatibus. *Septima vero*, id est XXVII, *maior fuit quam prima*, id est unitas, *XXVI partibus*. Quid vero significent iste partes expositum est.

Quibus ita divisis. Adhuc Plato integumento suo deservit dicens quod, divisa substantia anime in partes, in uno latere duplas, in altero triplas posuit ; quia nimis hiabant illa spacia et ampla erant, implevit unumquodque duobus mediis. In hoc integumento nullam anime potentiam designat sed proprietatem duple et triple proportionis de quibus fecerat mentionem. Semper enim infra duplam continentur due proportiones, id est sesquialtera et sesquitercia ; infra triplam dupla et sesquialtera. [fol. 13 ra] Sed quia hoc non possumus in prima figura assignare quia inter I et II nichil est, mittemus figuram in qua VI sit in summo, sub quo sint tres dupli ab eo, id est XII, XXIIII, XLVIII ; in altero latere tres tripli ab eodem, id est XVIII, LIIII, CLXII. Inter senarium et XII duo sunt media, id est : VIII et IX. Sed octonarius ad VI sesquitercius est, XII ad VIII sesquialter. Ita hoc posito in medio, habebimus infra hanc duplam proportionem sesquiterciam et sesquialteram. Si vero IX ponatur in medio, erit ad VI sesquialter. Sed XII ad IX sesquitercius est. Ita hoc posito in medio, habebimus sesquialteram et sesquiterciam. Sic igitur inter hanc duplam est sesquialtera et sesquitercia et e converso. Similiter inter triplam id est inter VI et XVIII, si ponantur IX et XII, erit novem, ad senarium sesquialter, sed XVIII ad ipsum duplus. Hoc igitur posito in medio, inveniemus infra hanc triplam, sesquialteram et duplam. Si vero XII ponatur in medio, erit ad VI duplus, sed XVIII ad ipsum sesquialter, et sic inter eos habebimus duplam et sesquialteram, et quemadmodum hic invenimus media, in aliis duplis et triplis possunt inveniri ; sed eorum inventionem ingeniis legentium relinquimus. Et hoc est : *Quibus* proportionibus *divisis ita* in dupla et tripla ; *complebat intervalla duplicis et triplicis quantitatis*, et hoc *consequenter*, id est convenienter ut expositum est. *Secans partes* quas posuit in medio ; *ex universitate*, id est ex predicta mixtura. Vt enim extrema sunt proportiones sic et media. *Et ex his* partibus sectis ; *complens* pro complet, participium scilicet pro verbo ; *spacia intervallorum* scilicet duplorum et triplorum. Sed ne aliquis putaret quod infinita essent media, subiungit *quo*, id est ut, *singula intervalla* dupla vel tripla, *binis medietatibus fulcirentur*, ut expositum est. Et sic habemus has proportiones cum tropis suis, id est conversionibus suis. Sicut enim primo medio posito habemus sesquiterciam et sesquialteram, ita secundo posito, habemus sesquialteram et sesquiter-

(1) *ternario*/Ms. Florence ; III/Ms. Vatic. ; III^{lum}/Ms. Avranches.

ciam, et huiusmodi conversiones vocamus tropos. Et forsan hos numeros pocius posuit quam alios, scilicet senarium etc., quia in aliis forsitan predicte et sequentes proportiones inveniri non possent ut in istis et, si in aliquibus invenirentur, non ita facilis et aperta foret eorum inventio ut in VII premissis. Et ita etiam habemus hos tropos, et est iste versus transpositus : *Medietatum porro etc.* Hic ostendit proprietates primi intervalli. *Medietatum*, id est VIII et IX. Sed quia in littera de quibusdam proportionalitatibus facit mentionem, ad evidentiam illius de proportionalitatibus doceamus. Proportio vero est habitudo rei ad rem, ut duplum, sesquialterum etc.. Proportionalitas vero est comparatio habitudinum, et ad minus inter tria, ut cum dicitur : quemadmodum se habet primum ad secundum sic se habet secundum ad tercium. Proportionalitatum III sunt principales species : arismetica proportionalitas, geometrica, armonica. Et est arismetica quando tres tales numeri inveniuntur qui in eiusdem numeri quantitate se superant, ut sunt : VI, IX, XII ; est enim ternarius eorum differentia. Geometrica vero est quando tales tres numeri inveniuntur qui in eadem sunt proportione, ut sunt : IIII, VI, IX ; sunt enim in sesquialtera proportione. Armonica vero est quociens tres tales termini inveniuntur quod, in qua proportione sunt duo extremi, in eadem est differentia primi et medii et medii et extremi, ut sunt : sex, VIII, XII. Vt enim extremi, id est VI et XII, sunt dupli, ita predicte differentie duple. Sunt enim differentia :

VI et VIII : II
VIII vero et XII : IIII.

Quod ut melius appareat, III proportionalitates in una figura ostendamus, predicendo quod proportionalitas modo est coniuncta, modo disiuncta. Coniuncta est quando inter omnes numeros ostenditur proportio sine saltu ; et potest esse in tribus terminis vel in pluribus ut in predictis exemplis. Disiuncta vero est quando aliquis fit saltus in medio, et est ad minus inter IIII numeros, ut si dicam : quemadmodum se habet VI ad IX, ita VIII ad XII. Sunt enim in sesquialtera proportione. Et notandum quod inter VI et XII omnes proportionalitates ostenduntur predicto modo, unde maxima armonia.

Merito ergo in compositione anime que est prestitura concordiam concordia ponitur. Sed quamvis hic tres contineantur, de duobus tantum facit mentionem in littera, scilicet de arismetica et armonica. Terciam id est geometricam, dat subintelligere. Continuatio : binas medietates, scilicet et VIII et IX, Deus posuit in medio.

Porro, id est sed, altera medietas, id est VIII, *quota parte extimi limitis*, id est VI, *precellebat illum extimun limitem*, scilicet in tercia parte sui — precellit enim VIII VI in binario qui est tercia pars senarii — *tota parte*, scilicet in tercia, *precellebatur ab altero extimo limite*, id est a XII ; XII enim superat VIII in tercia parte sui, id est in quaternario. Et est summa : hec medietas superabat minorem in tercia parte minoris et superabatur

a maiore in tercia parte maioris. Et in hoc habemus armonicam proportionalitatem. Est enim proprium illius ut medium in eadem parte minoris superet minorem in qua parte maioris superetur a maiore. *Altera vero medietas*, id est IX, *precellebat* VI *et precellebatur ab extimo*, id est a XII, *pari summa et equali ad numerum*, scilicet in eodem numero, quia in ternario. Et sic habemus arismeticam proportionalitatem. *Natis itaque etc.* Summa huius versus est [fol. 13 rb] quod repertis his mediis, scilicet sesquialteris et sesquiterciis, quia adhuc nimis hiabant, implevit sesquitercia epogdois, nichil aliud significans nisi quod sesquitercia proportio intra se continet duas sesquioctavas et plus, de quo dicemus statim, prius exposita littera. Continuatio : quandoquidem nati sunt inter VI et XII, VIII et IX, ergo itaque nati sunt limites sescuplus, sesquitercii, sesquioctavi. Est enim VIII ad VI sesquitercius ; IX vero ad VI sesquialter ; illi vero inter se epogdoi, id est sesquioctavi. Est enim una regula talis : quocienscumque duo numeri ad eumdem sunt, alter sesquitercius, alter sesquialter, illi inter se sunt sesquioctavi. *Et natis limitibus sescuplorum*, id est sesquialterorum, ut IX ad VI ; *et item* natis limitibus *eorum quibus accedit pars sui tercia*, id est qui superant in tercia parte, *quod genus* proportionis *dicitur a Grecis epitritum* id est sesquitercium ut VIII ad VI ; *et item*, natis limitibus *eorum quibus accedit pars sui octava*, id est qui superant in octava parte, *qui numerus ab eisdem* Grecis *vocatur epogdous*, id est sesquioctavus — epi enim super, ogdoas vero VIII — *ex his ultimis nexibus*, id est epogdois, *complebat* Deus *illa prima intervalla*, scilicet epitritorum omnium, quia infra quodlibet epitritum sunt duo epogdoi vel in numeris vel in minuciis. Sed ne aliquis putaret quod ex duobus epogdois unum epitritum integre compleretur, subiungit : *ita ut ad perfectam cumulatamque completionem deesset aliquid epitrito*, scilicet quod ex duobus epogdois non posset impleri, et subiungit quantum, scilicet *quantum deest habita comparatione CCXLIII adversus CCLVI*, id est qualis est proportio numerorum istorum.

Querendum est hoc loco quare posuit potius hos numeros quam alios, et que sit illorum proportio. Et in ea dicamus minus semitonium esse. Vt enim sesquitercia proportio constat duobus epogdois, et ex hac proportione, ita diatessaron ex duobus tonis, qui sunt ex epogdoa proportione, et semitonio minore. Quoniam necesse est in hac proportione constare, hos igitur numeros pocius quam alios apposuit. Oportuit enim tales numeros inveniri qui inter se essent sesquitercii et infra se continerent duas sesquioctavas, ut appareret quantum deesset, quod duo sesquioctavi non perficiunt unum sesquitercium. Sed ante istos nullos tales potuit invenire. Ad cuius intellectum predicamus quod omnis multiplex tot superparticulares sui generis precedit quoto loco ipsum distat ab unitate. Multiplex vero est numerus qui continet alium numerum plusquam semel, id est bis vel ter vel quater etc. Superparticularis vero est qui continet alium totum et eius aliquam partem, ut sesquialter, sesqui-

tercius, sesquioctavus. Multiplex vero et superparticularis sunt eiusdem generis qui ab eodem numero denominantur ut duplus et sesquialter a binario, triplus et sesquitercius a ternario, octuplus et sesquioctavus ab octonario. Ergo secundus octuplus, id est LXIIII, precedit duas continuas sesquioctavas. Est enim sesqui[octavus] ad ipsum LXXII, ad LXXII LXXXI. Sed iste due sesquioctave ad predictum probandum scilicet quantum minus faciunt uno sesquitercio, nichil valent quia nullus numerus ad primum predictum potest esse sesquitercius cum non possit habere terciam partem. Est enim pariter par qui numquam habet partem denominatam ab impari. Est alia regula artis arismetice : si in aliquibus numeris in aliqua proportione constitutis queramus partem quam non habeant, multiplicemus illos nomine partis quam querimus, qui inde fient in eadem erunt proportione, et partem quam querimus optinebunt. Multiplicemus igitur tres predictos numeros per ternarium et erunt in eadem sesquioctava proportione, et habebunt terciam partem. Dicamus ergo : [fol. 13 va] ter LXIIII fiunt CXCII ; ter LXXII fiunt CCXVI ; ter LXXXI fiunt CCXLIII. Hi ergo sunt in sesquioctava proporcione quia CCXVI continent CXCII et octavam partem eorum, id est XXIIII ; CCXLIII continent CCXVI et eorum octavam partem : XXVII. Habent terciam partem id est numeros illos quos multiplicavimus per ternarium. Adiungamus primo, id est CXCII suam terciam partem id est LXIIII, et habemus sesquitercium, id est CCLVI qui continet duas sesquioctavas predictas ut hic :

CXCII
CCXVI
CCXLIII
CCLVI

Ergo hic est primus numerus sesquitercius continens duas continuas sesquioctavas. Videamus ergo quantum due sesquioctave faciunt minus una sesquitercia. Est igitur sesquitercia inter CXCII et CCLVI ; due vero sesquioctave extenduntur usque ad CCXLIII. Remanet quod due sesquioctave non faciunt unam sesquiterciam quantum est inter CCXLIII et CCLVI. Merito ergo dicit Plato tantum deesse. Queramus ergo que sit proportio inter hos numeros ut dicamus in ea minus semitonium esse. Dicunt quidam quod est super tredecim partiens ducentesimas quadragesimas tercias partes. Boecius vero in musica dicit illam esse inter sesquidecimam octavam et sesquidecimam nonam. Est enim minor sesquidecima octava et maior sesquidecima nona : quod per differentiam illorum, id est per tresdecim, possumus probare. Est enim una regula in musica quod si duo numeri dicantur esse in aliqua superparticulari proportione et velimus probare utrum ita sit an non, multiplicemus nomen a quo proportio denominatur per differentiam ; si inde fit minor numerus sunt in illa proportione, sin aliter non sunt in illa. Verbi gratia : VI et IX sesquialteri dicuntur. Sumo istorum differentiam, id est ternarium ; et multiplico nomen a quo proportio denominatur, id est binarium, et dico : ter duo faciunt VI, minorem scilicet de illis numeris. Si ergo CCXLIII et CCLVI

essent in sesquidecima octava proportione, terdecies X et VIII facerent CCXLIII. Quomodo faciunt CCXXXIIII? Item si essent in sesquidecima nona proportione, tredecies XVIIII facerent CCXLIII. Modo faciunt CCXLVII. Cum igitur tredecim sit istorum differentia et tredecies XVIII faciunt minus quam CCXLIII, est horum proportio minor sesquidecima octava. Item cum tredecies XVIIII faciat plus, maior est sesquidecima nona. Est igitur proportio istorum inter sesquidecimam octavam et sesquidecimam nonam. Talis vero proportio minorem facit semitonium. Sunt enim duo semitonia. Cum enim tonus non possit dividi in duo equa ut probat Boecius in musica, dividitur in duo inequalia, quorum minor pars dicitur minus semitonium vel lima : hoc habetur in nostra musica et est in predicta proportione. Maior vero dicitur maius semitonium vel apotome, nec habetur in nostra musica. Sed quare tonus non possit dividi in duo equa et in qua proportione sit apotome, dicere pretermittatur. Non enim si facit hic mentionem de musica sunt omnia dicenda que de ea dici possunt.

Et iam. Ostensa causa et modo excogitationis anime, subiungit qualiter coniuncta sit mundo et quid in digniori parte illius, id est in celestibus, operetur, more suo integumento deserviens. Cuius verba prius, deinde sententiam ponamus. Verba autem hec sunt : quod Deus illud factum ex predicta materia et predicto modo extendit in longum, deinde divisit in duo inequalia, applicans unam partem per medium alterius in modum huius grece littere chi (χ). Postea curvavit capita fecitque duos orbes alterum altero laxiorem, et minus latum posuit infra latiorem, datoque utrique motu, minorem fecit contra maiorem volvi. Cuius hec est veritas : per extensionem in longum coniunctionem anime et corporis significamus vel intelligimus ; per divisionem in duo duos diversos motus firmamenti et planetarum ; per hoc quod mediam medie in modum chi littere applicuit, et per curvationem quoad capita convenirent, qualitas motus exprimitur. Hec enim figura ex duobus brachiis inequalibus constat esse obliquando per medium se intersecantibus, que si[1] orbiculariter curventur, fient duo inequales circuli. Per maiorem vero circulum ex exteriori parte factum circularem motum firmamenti, per minorem motum planetarum, per obliquitatem partium huius figure obliquitatem motus firmamenti et planetarum quantum ad nostram habitabilem. Quod autem firmamentum non recte sed oblique movetur situs polorum manifestat. Si enim recto modo moveretur ab oriente per occidentem in orientem, unus polus esset iacens quasi in orizonte meridiei, alter in orizonte septentrionis. Item, si recto modo ab oriente per meridiem deinde per occidentem, postea per septentrionem in orientem volveretur [fol. 13 vb], alter polus recto modo esset in medio torride zone, alter contra. Cum igitur alter est inter medium et orizonta alter in opposito, probatur obliquitas polorum et axis et

(1) *Quasi*/Ms. Florence.

motus firmamenti. De planetis vero quod oblique moventur visus confirmat quo videmus eos modo ascendere ad nostram habitabilem, modo descendere ad aliam. Causam obliquitatis huius et utilitatem si quis scire desideret, nostram philosophiam legat. Quod vero interiorem orbem contra exteriorem moveri fecit hoc significat quod planete contra firmamentum moventur. Sed qua utilitate contra firmamentum nitantur et qualiter hoc sit probatum et quid contra dixerit Ari[stotiles] et Helpericus, cupientem nosse nostra philosophia docebit. Continuatio. Predictam mixturam predicto modo divisit Deus. *Et illud genus* id est anime, *mixtum* ex substantiis et naturis *erat consumptum*, id est contentum, *sectionibus partium huismodi*, id est VII predictis partibus et earum mediis ; *fere* propter reliquias quibus dicet in sequentibus animam hominis excogitatam esse. *Tunc hanc ipsam* [*seriem*], id est animam que est quedam rerum series, *secuit in longum*, id est cum corpore coniunxit. Sed, ne aliquis putaret quod in infinitas partes secuisset, subiungit : *et ex una serie fecit duas*, id est unam animam causam fecit duorum motuum in celestibus. Et applicuit unam seriem alteri : *mediam medie*, quia motus planetarum fit per medium firmamenti *in modum* χ *huius grece littere*, per hoc obliquitatem utriusque motus designans. *Curvavitque quoad coirent capita in orbes :* per hoc orbicularem esse utrumque motum designat ; *orbemque orbi inseruit*, quia orbem planetarum firmamento inclusit*; sic ut alter eorum* orbium, *raperetur adverso circuitu*, id est firmamentum, [*alter obliquo*], id est motus planetarum qui obliquando fit contra firmamentum.

Et exterioris. Ostenso motu quem exercet anima in firmamento et planetis, dat nomen suum utrique, dicens exteriorem motum, id est firmamenti, vocari eumdem, interiorem, id est planetarum, vocari diversum. Motus vero firmamenti idem dicitur quia est invariabilis, nec est aliud quod sic moveatur. Motus vero planetarum dicitur diversus, quia planete modo elevantur, modo deprimuntur, modo stant, modo retrogradantur, modo per medium zodiaci vadunt, modo supra, modo infra evagantur, et quia planete diversi sunt. Et hoc est : *cognominavit* Deus *motum exterioris*, id est firmamenti, *eumdem;* et subiungit quare : *ideo quod erat consanguineus*, id est consimilis, *eiusdem nature* de qua superius in mixtura anime facta est mentio. Huic est consimilis in immutabilitate. *Autem* id est sed, *motum interioris*, planetarum, vocavit *diversum*, predicta causa.

Atque exteriorem. Dixerat exteriorem cursum, id est firmamentum, rotari adverso circuitu, sed nondum aperte et expresse ostenderat qualitatem motus illius. Ideo hic aperte innuit illam, scilicet quod ab oriente per occidentem revertitur in orientem. Et notandum quod ab oriente dicitur motus firmamenti procedere, non quia principium ibi habeat sed quia ibi nobis apparet. Et hoc est : *atque exteriorem* scilicet firmamenti, *quem cognominavit* Deus, *eumdem*, predicta ratione, *inflexit* Deus, *a parte dextra*, id est ab oriente *per sinistrum latus*, id est per occidentem,

usque ad latus, id est usque ad orientem. Et nota quod quamvis mundus non habeat partium eminentiam, tamen iuxta nostram dextram et sinistram aliqua pars illius dicitur dextra, aliqua sinistra. Hic vero aliter oriens dicitur dextra pars mundi, occidens sinistra, scilicet propter quasdam similitudines quas habent hic cum dextra, ille cum sinistra. Est enim in humano corpore dextra habilior ad motum, sinistra ad pondera sustinenda. Dicitur ergo oriens quasi dextra mundi, id est quasi pars mobilis, quia ibi primum sentimus motum, occidens vero sinistra quasi pars apta ad pondera sustinenda, quia in ea videntur astra cadere. Et hoc est : *diversum motum* id est motum planetarum [fol. 14 ra] inflexit per sinistrum latus ; *per diametrum*, id per est zodiacum. Et est diametros linea equaliter dividens spacia per medium. Vnde zodiacus, quia per medium firmamenti vadit, hic dicitur diametros. Sed ne aliquis putaret quod isti duo motus equales essent, addit : *data virtute* in hoc quod non refertur a planetis, *et dato pontificio rotatus* id est dignitate in hoc quod refert secum planetas, *illi circuactioni a regione, eidem et consimili*, id est circuactioni firmamenti. *Vnam quippe:* Diceret aliquis : quare dicis singulariter eidem et singulis[1] ? *Quippe*, id est : petis quare. Quia Creator relinquit eam circuactionem exteriorem, *unam* numero, *et idem* quantitate, quia nichil preter firmamentum habet talem circuactionem exteriorem. *Vero*, id est sed, *interiorem* circuactionem scidit sexies et in VII partes. Semper enim numerus partium in uno superat numerum sectionum. Dicit interiorem circulum divisum in VII orbes quia septem sunt orbiculares circuli planetarum. Sed ne aliquis putaret quod equales essent illi orbes, addit : *et fabricatus est VII orbes*, id est circulos inequales, quia quanto inferiores tanto breviores, quanto superiores tanto laxiores sunt. Sed ne putarent quod essent inequales sed sine omni proportione addit : *iuxta spacia dupla et tripla*, id est proportiones que sunt enumerate in lateribus anime. Voluit enim Plato eamdem proportionem servare planetas ad distantiam lune et terre quam in compositione anime numeri ad unitatem habent ut refert Macrobius. *Orbesque.* Dixerat VII circulos planetarum esse ; modo de motu illorum addit. Et volunt quidam planetas alium habere motum quam circulos eorum, dicentes quod planete ab occidente ad orientem contra firmamentum nituntur, circuli cum firmamento. Vnde dicunt quod aliquando dicuntur cum firmamento ad occidentem tendere propter suos circulos. Nos vero dicimus ciculos eorum nichil esse aliud quam intelligibiles lineas in illa parte etheris qua currunt. Velut si videamus avem frequenter per eamdem partem aeris volantem dicimus : hic est semita avis, non aliquid corporale significantes. Non igitur illis circulis aliquis motus attribuendus est. Cum igitur dicit Plato orbes planetarum aliquo modo ferri, hoc dicit quia planete sic orbiculariter volvuntur. Et hoc est : *et iussit* Deus *orbes ipsos*, id est ipsos planetas orbiculariter,

(1) *Simili*/Ms. Avranches.

ferri agitatione contraria firmamento vel inter se. Sol enim aliquando facit eos stare, retrogradi ; de quo in loco suo dicemus. *Ex quibus* orbibus, *tres* scilicet sol, mercurius, venus, *feruntur pari velocitate*, quia fere in eodem spacio scilicet in anno, cursus suos perficiunt ; *IIII vero*, id est luna, mars, iupiter, saturnus feruntur motu impari et dissimili, *et sibimetipsis*, id est inter se *et ad comparationem ceterorum trium. Igitur cum.* Hucusque ostendit causam et modum excogitationis anime et quid in firmamento operetur. Modo dicit post animam, dignitate non tempore, mundum esse creatum. *Igitur* et *cum* ad tempus postponantur. *Cuncta substantia anime nata est*, id est excogitata ; cuncta dicit, non quia plures sint anime mundi, sed pluralitatem et divisionem suarum potentiarum in diversis corporibus manifestat. Vnde non dicit : cuncte substantie, sed : cuncta substantia ; et ut per collectivum nomen pluralitatem potentiarum insinuaret, per singularem numerum indissolubilitatem essentie. *Pro voluntate patris* id est creatoris, quia velle Dei est eadem facere. Modo accipiatur *cum*. Et cum sic nasceretur, *effinxit Deus hoc omne:* [id est mundum] qui predicta ratione dicitur quoddam omne ; *corporeum intra conseptum eius*, anime ; eadem enim anima tota [est] in singulis partibus mundi. Et hoc est : *aliquanto post*, dignitate non tempore. *Et applicans medium* [*medie*] id est communem communi, *iugabat* animam et mundum, *apto modulamine*, id est apta proportione. *At illa etc.* Dixerat animam mundi iugatam mundo apto modulamine, sed quia similia gaudent similibus, putaret forsitan aliquis quod anima esset dissolubilis et corporea ut mundus. Hoc ideo removet. Continuatio : iugata est anima mundo qui est per naturam dissolubilis. *At illa* id est anima *est auspicata*, id est adepta *divinam originem*, id est divinam naturam *vite* quia vivit et est alii causa motus, *indefesse* quantum ad motum quo movet cetera, *et sapientis* quantum ad motum quo se ipsam movet ; *et sine intermissione* quantum ad utrumque. *Et corpus:* aliam differentiam anime et mundi subiungit quod hec invisibilis, ille visibilis. Et hoc est : *et corpus quidem celi*, scilicet quia in frequentiori usu celum dicitur superior pars addit : *sive* mavis dicere *mundi*, *visibile est factum*, si non totum, tamen in parte. *Ipsa vero* anima, *invisibilis*, quia nec tota nec pars illius videri potest.

Rationis. Ostendit Plato hucusque motum anime corporalem, id est quo movet corpora. Hic incipit assignare[1] motum eiusdem spiritalem, id est quo movet seipsam. Sunt autem hi : ratio, intelligentia, opinio etc. Et est opinio vis anime qua percipit mutabilia sine certa ratione ut me legere cras. Ratio vero qua percipit incorporalia que sunt circa corpora ut genera, species et accidentia. Intelligentia vero qua percipit incorporalia cum certa ratione ut Deus [est] iustus etc. Continuatio : quamvis anima est coniuncta corpori quod ex sua natura caret ratione[2], tamen ipsa est *compos*

(1) *assignari*/Ms. Florence.
(2) *quod est ex sua natura caret ratione*/Ms. Florence.

rationis, id est potens uti ratione *et item est compos modulaminis* id est potens modulandi et regendi corpora. *Prestantior autem visibilibus :* hoc apertum est ; vel *intelligibilibus*, quia secundum Platonem anima mundi dignior est angelis. *Facta a prestantissimo auctore. Vt igitur.* Hic videtur Plato per predictam iuncturam substantiarum [fol. 14rb] et naturarum potentiam iudicandi de substantiis et naturis se intellexisse. Continuatio : quandoquidem anima facta est ex mixtura substantiarum et naturarum, ergo facile de eis iudicat. Et hoc est : *igitur cum offenderit*, id est incurrerit ut de ea iudicet, *aliquam substantiam dissipabilem*, id est dividuam, *et individuam*, *facile*, quia naturaliter, *recognoscit*, id est discernit *quid* id est que substantia sit *eiusdem*, id est immutabilis *nature*, *et individue* essentie ut celestia. Item recognoscit quid sit *diverse nature*, id est mutabilis et dissolubilis essentie, ut terrena. Et quid mirum si hoc discernit cum sit *ut coaugmentata*, id est ex re vera excogitata ; *mixta natura eiusdem et diversi* : ex eadem natura et diversa ; *mixta cum essentia*, ut supra expositum est. Sed ne aliquis putaret quod moveret tantum cetera et iudicans tantum de eis et non de se ipsa addit : *revertens in semetipsam*, id est movens sese, et iudicans de se. Vnde a Platone dicitur αὐτοκίνητος id est se ipsam movens. Item ne crederet aliquis quod hoc ageret anima ex alio, addit : *indigete*, id est naturali *motu* ; *et orbiculata circuitione* etc., quia movet et cetera et se. Et non tantum de presentibus iudicat *sed videt causas omnium que proveniunt*, id est a quo et qualiter etc., quo loco, quo tempore res habeant fieri. Sed dicet aliquis : hoc non habet anima mundi, sed anima hominis. Nos vero concedimus animam mundi hanc scientiam habere sed non in corporibus, immo in solo homine exercere. Vnde Virgilius : « *quantum non noxia corpora tardant* » (Eneid. VI, 731), id est animam. *Metitur*, id est considerat, *<ex his> que accidunt* in presenti, *ea que futura sunt*, ut ex rubore solis in vespere futuram serenitatem in crastino. *Motusque eius :* attribuerat anime duos motus : unum quo movet corpora, alterum quo movet se ipsam qui rationalis dicitur, de quo hic agit dicens : *et motus eius rationalis*, id est discernere et intelligere, *est sine voce et sine sono*, quia etsi non exercetur anima ullo sono, tamen ex sui natura discernit et intelligit. *Cum quid sensibile.* Hic ostendit unde vera opinio habeat principium dicens quod principium eius est ex sensu veridico, principium vero false est ex sensu decepto, ut opinamur fractum in aqua baculum cum sit integer, quia fallitur visus. Et hoc est : *cum spectat quid*, id est aliquid, *sensibile*, id est potens sentiri. *Et circulus diversi generis*, id est sensus qui dicitur circulus qui cum anima circuit res corporales, *diversi generis*, propter diversitatem sensuum, *fertur sine errore*, scilicet quod non decipitur. Postea hoc exponit : *sensu veridico et certa nuntiante ;* tunc nascuntur, *cuncte opiniones anime recte et digne credulitate*, id est vere et credibiles. *Porro etc.* Ostenso unde nascatur vera opinio, ostendit unde nascatur vera intelligentia et vera ratio, dicens quod nascuntur ex vera

consideratione incorporeorum. Et notandum quod si incorporea illa sint substantie ut est Deus, angelus, anima, ex illorum consideratione vera nascitur intelligentia. Si vero non sint substantie sed insunt substantiis, ut genera et species, differentie, propria et accidentia, ex illorum consideratione nascitur ratio. Vnde dicit Boecius quod ratio considerat universalia, intelligentia puram et simplicem formam ; et hoc est : *porro cum conspexerit individuum genus*, id est incorporeum *et semper idem* et immutabile, quia ut ait [fol. 14 va] Boecius in prologo Arismetice, incorporalia sunt immutabilia, corporalia mutabilia ; et ita quod *intimo motu*, id est intimo iudicio, *nunciante ea que sunt*, id est intelligibilia, quorum esse verum est et immutabile ; *fideliter*, sine falsitate. *Convalescunt intellectus*, si illa incorporea sint substantie ; *et scientia*, id est ratio si illa non sint substantie sed circa corpora. *Que omnia*, id est opinionem. rationem, intelligentiam palam est fieri in anima, *et insigniri*, id est imprimi.

MARSILE FICIN ET LE CONTRA GENTILES

On sait depuis longtemps déjà que, dès sa jeunesse, Ficin reçut de saint Antonin, O. P., le pressant conseil, peut-être même l'injonction, de lire les quatre livres du *Contra Gentiles* avant de s'adonner sans retenue à l'étude de Platon[1]. On verra qu'il y a de solides raisons de penser qu'à ce moment, ou plus tard, Ficin suivit ce conseil. L'un des historiens modernes les plus attentifs de Ficin a d'ailleurs noté que la *Theologia platonica* de Ficin, écrite, dit-on, entre 1469 et 1474, porte la trace de cette étude[2]. Nous avons nous-même fait voir, il y aura tantôt vingt ans de cela, dans nos cours de Paris et de Toronto, que Ficin a utilisé le texte

(1) Témoignage de Fra Zanobi O. P. (Zanobi Acciaiuoli) traducteur du *De curatione graecarum affectionum* de Théodoret de Cyr. Cette traduction est dédiée à Léon X. On lit dans la préface : Marsilius qui, proavi tui liberalitate adjutus [Léon X était fils de Jean de Médicis et petit-fils de Laurent le Magnifique] Platonem saeculi nostri hominibus ac Plotinum latinos fecit, saepius mihi dicere inter loquendum solebat factum providentia Florentini praesulis Antonini, quominus ex Platonis lectione, quam inde a pueris summopere adamavit, in perniciosam haeresim prolapsus fuerit. Bonus enim pastor, cum adolescentem clericum suum nimio plus captum eloquentia Platonis cerneret, non ante passus est in illius philosophi lectione frequentem esse, quam eum divi Thomae Aquinatis quatuor libris contra Gentes conscriptis, quasi quodam antipharmaco praemuniret. » Raoul Morçay, *Saint Antonin, fondateur du couvent de Saint-Marc, archevêque de Florence* (1389-1459), Paris, Gabalda, 1913, p. 314 n. 2.

(2) P. O. Kristeller, *The Philosophy of Marsilio Ficino*, translated into English by Virginia Conant, New York, Columbia University Press, 1943. Notamment : « Many metaphysical statements and arguments show a close relationship to Thomas, especially to his *Summa contra Gentiles*. » Op. cit., p. 14. Quelques renvois à des chapitres de la *Somme* sont donnés en note au cours de l'ouvrage. Une évaluation de l'influence de la scolastique en général sur Ficin se trouve p. 14 : Ficin n'a jamais lancé d'attaque contre la scolastique ni l'aristotélisme ; certaines de ses œuvres les plus anciennes sont, pour une bonne part, scolastiques de fond et de forme ; son œuvre principale, la *Theologia platonica* garde la forme d'une *Summa de immortalitate animorum* ; des concepts importants (*essentia* et *esse*, *perfectio* et hiérarchie de l'être) viennent directement des scolastiques, et d'autres théories importantes (p. ex. *primum in aliquo genere* et *appetitus naturalis*) contiennent manifestement des éléments scolastiques. Conclusion : « Ficin devait à l'humanisme sa forme littéraire, sa terminologie métaphysique et sa méthode logique d'argumentation. » Cette position marque un progrès considérable par rapport aux rapprochements un peu vagues, faits d'ailleurs avec la *Summa theologiae* dont Ficin ne parle pas. dans la dissertation de W. Horbert, *Metaphysik des Marsilius Ficinus*, Koblenz, 1930.

de la *Somme contre les Gentils* au point de s'en approprier parfois les notions, l'ordre et les arguments de façon quasi-littérale. Nous avons vainement essayé d'intéresser quelque jeune historien à l'étude d'un problème dont la portée est si considérable. Prévoyant aujourd'hui que le temps nous manquera toujours pour entreprendre nous-même ce travail, nous désirons du moins faire voir, sur quelques exemples précis la réalité et la nature même du problème en question.

Nous ne ferons d'ailleurs en cela qu'étendre à la *Theologia platonica* les conclusions déjà établies par un autre historien au sujet d'un écrit de Ficin moins fréquenté encore, son commentaire inachevé sur l'Épître aux Romains. Dès 1929, Walter Dress a irréfutablement établi, au moyen de textes parallèles, que Ficin dépend étroitement du commentaire de saint Thomas, sur la même Épître. Il en dépend d'abord quant à l'ordre des idées, mais parfois aussi quant au langage même, car il suit Thomas avec un littéralisme pénible. Walter Dress est bien loin d'en conclure que Ficin suive fidèlement la doctrine même de saint Thomas, mais sa dépendance à l'égard du Docteur Angélique est certaine. La manière dont Ficin modifie le texte de son modèle est ici la même que celle dont on va le voir faire usage dans la *Theologia platonica*. Walter Dress l'a fort bien décrite. Ficin habille le vocabulaire de saint Thomas à la mode humaniste : « il écrit *signaculum* pour *signum*, *exemplar* pour *exemplum*, *benevolentiam capiat* pour *reddat... benevolos...* », etc. Ficin remanie le texte de Thomas d'Aquin ; il ajoute ou supprime des membres de phrase ; bref, il fait ce que font tous ceux qui exploitent l'œuvre d'un autre sans vouloir pourtant avoir l'air de simplement copier[1].

(1) Walter Dress, *Die Mystik des Marsilio Ficino*, Walter de Gruyter, Berlin und Leipzig, 1929, p. 160. Les colonnes parallèles se trouvent pp. 160-174. L'attention de W. Dress a sans doute été mise en éveil par les formules dont use Ficin vers la fin de son commentaire : « Thomas noster Aquinas », cap. 24 ; I, p. 464 ; in Marsilii Ficini Florentini... *Opera*... ; 2 vol., Basileae, 1561. « Postremo quemadmodum Divus Thomas noster enarrat... », loc. cit., I, p. 465. « Thomas vero noster contrarium asserit... », cap. 26 ; I, p. 469. « Nos autem, ut cum Thoma nostro loquamur... », loc. cit., I, p. 470. W. Dress n'a pas étendu cette enquête à la *Theologia platonica*, bien qu'il y ait relevé de semblables hommages à Thomas d'Aquin. La formule *noster* s'applique naturellement à tous ceux qu'il tient à quelque degré pour ses maîtres : *Plato noster*, *Plotinus noster*, *Augustinus noster*, mais, pour cette raison même, il est intéressant de voir Ficin renvoyer à « Thomas Aquinas in libro *Contra gentiles* secundo... » (*Theologia platonica*, IV, I ; vol. I, p. 130) ; apud Aquinatem Thomam... » (op. cit., XV, 12 ; vol. I, p. 352) ; « theologi, ac Thomas Aquinas in primis, christianae splendor theologiae » (*op. cit.*, XVIII, 8 ; vol. I, p. 410. Une note comme celle-ci doit être pour le lecteur un avertissement que le procédé des colonnes parallèles peut être appliqué avec succès. On remarquera d'ailleurs que Ficin recourt expressément ici à Thomas d'Aquin parce qu'il va passer de la philosophie à la théologie : « Sed ecce jam beata Evangelii sancti commemoratio nos admonere videtur ut Philosophicis dimissis ambagibus, breviori tramite beatitudinem ea quaeramus via, qua Christiani ducunt theologi, ac Thomas Aquinas in primis, Christianae splendor theologiae » (*ibid.*). En effet, p. 410 : « De statu animae purae... » utilise C. G., III, 50 et 52, art. 3 ; pp. 411-412 : « Quo

C'est, nous semble-t-il, exactement la même conclusion, que la même méthode, appliquée à la *Theologia platonica*, permet finalement de vérifier. Voici un exemple à peu près complet du procédé.

Theologia platonica
de immort. animorum
Lib. II, cap. 2, p. 94.

Non sunt dii plures inter se aequales

Porro quando plura quaedam, et inter se secundum naturam diversa, ordine quodam uno mutuoque conspirant, necessarium est ut ordo hujusmodi in illis sit propter ordinem quem ad unum aliquid habeant, | qualis est ordo partium exercitus (ad) invicem, quae est propter ordinem totius exercitus ad ducem unum. | Nam quod alia quae diversa inter se sunt, nanciscantur hoc, ut communione mutua uniantur, non provenit ex propriis eorum naturis, per quas sunt diversa, nam ex iis potius distinguuntur. | Neque etiam provenit ex diversis quibusdam ordinatoribus. | Hi sane per naturas eorum discrepantes, prout discrepant, ad unum ordinem non incumbunt. Atque ita ordo ille plurium mutuus vel casu contigit, vel ab uno ac primo ordinatore est institutus ad unum finem omnia dirigente. | Omnes vero partes mundi, quamvis diversae, ordine mutuo conciliantur, quia unum constituunt corpus, mutuant invicem naturas, et mutuantur. Inferiora corpora per superiora moventur, superiora per naturam incorporalem. | Neque casu contingit hic

Summa
Contra Gentiles
Lib. I. cap. 42, n. 7

Quod Deus est unus

Amplius, Omnium diversorum ordinatorum ad invicem, ordo eorum ad invicem est propter ordinem eorum ad aliquid unum :

| Sicut ordo partium exercitus ad invicem est propter ordinem totius exercitus ad ducem.

| Nam quod aliqua diversa in habitudine aliqua uniuntur, non potest esse ex propriis naturis secundum quod sunt diversa, quia ex hoc magis distinguerentur.

| Nec potest esse ex diversis ordinantibus :

| Quia non potest esse quod unum ordinem intenderent ex seipsis secundum quod sunt diversi. Et sic vel ordo multorum ad invicem est per se accidens, vel oportet reducere ad aliquod unum primum ordinans, qui ad finem quem intendit omnia alia ordinat.

| Omnes autem partes hujus mundi inveniuntur ordinatae ad invicem, secundum quod quaedam a quibusdam juvantur :

sicut corpora inferiora moventur per superiora, et haec per substantias incorporeas, ut ex supra dictis

pacto mens Deo conjungitur... », utilise C.G., III, 54, par. 9 : « Rationes autem praedictas... », surtout, p. 412 : « Nos autem respondebimus... » ; etc.

ordo, quia idem semper et similis est, quia similem semper retexit telam, atque similiter. | Deus igitur mundi unius ordinator est unus.

patet. | Nec hoc est per accidens : cum sit semper vel in majori parte. | Igitur totus hic mundus non habet nisi unum ordinatorem et gubernatorem.

La comparaison des deux textes appelle un certain nombre de remarques. En écrivant cet article de sa *Theologia platonica* Ficin avait sous les yeux le texte de la *Summa contra gentiles* et il s'en est inspiré, ou plutôt, il a emprunté à Thomas la substance de son argumentation, l'ordre de ses idées, parfois même les mots que lui-même écrivait.

Sachant combien les comparaisons de ce genre sont fastidieuses et quel effort elles exigent du lecteur, nous avons distingué le texte de Ficin par sept traits verticaux dont chacun correspond à l'une des articulations dialectiques de l'article de Thomas d'Aquin. Nous espérons qu'un simple coup d'œil convaincra le lecteur ; il suffira de comparer les premiers mots de plusieurs de ces articulations :

Qualis est ordo	— *Sicut est ordo*
Nam quod aliqua	— *Nam quod aliqua*
Omnes vero partes	— *Omnes autem partes*
Inferiora corpora	— *Sicut corpora inferiora*
Neque casu contingit	— *Nec hoc est per accidens*

On peut donc tenir pour établi que Ficin s'est ici directement inspiré de Thomas d'Aquin. Mais comment faut-il interpréter son procédé ?

Il ne s'agit pas d'une citation. Pas un mot de Ficin ne permet au lecteur non averti de soupçonner que, croyant lire la *Theologia platonica* de Ficin il lit réellement un passage du *Contra Gentiles* de Thomas d'Aquin. Il prend probablement un morceau du Moyen Age pour un morceau de ce qu'il croit être la Renaissance. Savoir si Ficin lui-même, qui ne se soucie d'ailleurs ni de Renaissance ni de Moyen Age, s'emploie délibérément à nous induire en erreur, c'est impossible. Nous savons ce qu'il fait, le secret de ses intentions nous échappe. S'il fallait risquer une hypothèse, nous dirions que Ficin n'entendait tromper personne. On verra que les emprunts de ce genre ne sont pas rares dans son livre, or saint Thomas et le *Contra Gentiles* étaient loin d'être tombés dans l'oubli au XV^e^ siècle. Ficin n'a pu imaginer qu'il pourrait s'approprier des articles entiers du *Contra Gentiles* sans que personne s'en aperçût. La notion de plagiat nous est familière aussi bien que la chose, mais si l'on entend par là l'emprunt subreptice d'un texte qu'on signe de son propre nom dans l'espoir de le faire passer pour sien, ce que fait Marsile Ficin n'est probablement pas un plagiat. Ce n'est pas que l'emprunt manque de littéralité ; au contraire, on peut corriger parfois l'édition de Ficin (1561) par l'édition léonine du *Contra Gentiles*. Par exemple, là où le texte de Ficin donne *nam quod alia*, il faut le corriger, d'après Thomas d'Aquin, en *nam quod*

aliqua. Ici, comme il arrivait souvent au Moyen Age, le texte de la copie ne vaut pas celui de l'original.

On peut se demander comment Ficin lui-même se représentait sa propre méthode, mais il est difficile de répondre. D'abord, il estimait peut-être qu'une fois intégrés à sa propre synthèse doctrinale, les arguments de Thomas d'Aquin changeaient de sens et devenaient siens. Il y aurait d'ailleurs quelque chose de vrai à le soutenir. Sans examiner la question de savoir si Ficin améliore ou corrompt les notions et arguments thomistes qu'il emprunte, on concédera volontiers qu'il les modifie.

Une deuxième raison tient peut-être au rajeunissement qu'il impose au style de saint Thomas. Celui de saint Thomas est simple, droit, précis et techniquement scolastique. Celui de Ficin n'est pas toujours d'une meilleure latinité que celui de saint Thomas et il lui est incomparablement inférieur en précision philosophique, mais ceux qui prennent plaisir au délayage littéraire et aux élégances scolaires de l'époque se trouveront à l'aise dans le latin de la *Theologia platonica*. Dès le début, Thomas écrit : « Omnium diversorum ordinatorum ad invicem » ; ce n'est pas élégant, mais c'est clair ; Ficin fait de ces cinq mots la phrase suivante : « quando plura quaedam, et inter se secundam naturam diversa (= omnium diversorum), ordine quodam uno mutuoque conspirant (= ordinatorum ad invicem) ». On peut continuer. Le « nanciscantur hoc » de la phrase suivante, un peu plus loin encore le « ordine mutuo conciliantur », rappellent à tous ceux qui ont connu les plaisirs du « discours latin » les élégances de dictiionnaires dont ils paraient leurs phrases. Ficin croyait peut-être faire quelque chose d'important en traduisant Thomas d'Aquin en latin littéraire. En tout cas, il l'a fait et peut-être attachait-il à cela une importance assez considérable pour compenser des emprunts sans nombre. Ficin pensait sans doute faire au Saint Docteur, en l'exploitant, beaucoup d'honneur.

On pourrait prendre en exemple, au livre II, la démonstration de l'unicité divine, mais celle de l'infinité divine est encore plus frappante par l'usage qu'elle fait des notions les plus caractéristiques de la théologie et de la métaphysique thomistes. Après avoir établi (II, 8, p. 102) que *Deus agit per suum esse quicquid agit*, ce qui est le cœur même de la notion thomiste de Dieu, Ficin pose en principe que, de sa nature, l'acte ne comporte pas de limites *(actus natura sua terminum non includit)*, ce qui est encore une position thomiste (*C. G.*, I, 43, 5). Si l'on ajoute à ce qui précède que Dieu est l'*ipsum esse* (d'accord avec ce qu'il y a de plus thomiste chez Thomas d'Aquin) on dispose de tout ce qu'il faut pour développer librement une série de conséquences dont chacune aura pour pendant une conclusion semblable dans le *Contra Gentiles*. Par exemple, l'infinité divine :

Theologia platonica, II, 4, p. 96

Esse ipsum prout absoluto consideratur, est immensum, quia et infinitis rebus et innumerabilibus modis communicari potest et cogitari. Igitur si alicujus esse sit finitum, oportet illud esse finiri, vel per ipsius causam, vel per subjectum.

Contra Gentiles, I, 43, 8

Ipsum esse absolute consideratum infinitum est : nam ab infinitis et infinitis modis participari possibile est. Si igitur alicujus esse sit finitum, oportet quod limitetur esse illud per aliquid aliud quod sit aliqualiter causa illius esse.

Il est vrai que Ficin, qui emprunte ici la notion de limitation par la cause, lui ajoute celle de limitation par le sujet ; mais il l'emprunte au paragraphe 5 du même chapitre de Thomas d'Aquin. Il a simplement fondu deux paragraphes en un seul. Il semble d'ailleurs que ce chapitre l'ait particulièrement intéressé :

Theologia platonica, II, 4, p. 96

Omne autem agens tanto est validius, quanto remotiorem ab actu potentiam patiendi producit in actum, majore siquidem virtute opus est ad aquam calefaciendam quam ad aerem. Sed illud quod omnino non est, infinite distat ab actu, nec ullam ad esse ipsius actum suscipiendum habet potentiam...

Contra Gentiles, I, 43, 13

Nam unumquodque agens tanto est virtuosius in agendo quanto potentiam magis remotam ab actu in actum reducit ; sicut majori virtute opus est ad calefaciendam aquam quam aerem. Sed id quod omnino non est, infinite distat ab actu, nec est aliquo modo in potentia.

A partir de ce point l'ordre des deux écrits diverge, mais on sent souvent la présence de Thomas d'Aquin là même où Ficin utilise librement son œuvre. Nous ne savons en quel sens lui-même interprète l'*esse* de saint Thomas, mais il a certainement saisi le caractère central de cette notion et il l'applique avec compétence. « Deus est summa essendi necessitas » (II, 5), donc il existe toujours. « Ubicumque igitur reperitur vel cogitatur esse, quod est universalis effectus, ibidem est et Deus » (*C. G.*, II, 6), donc Dieu est partout. Ficin rejoint saint Thomas à son propre chapitre II, 9, sur l'intellection divine, qui s'inspire certainement de *Contra Gentiles*, II, 44-50.

Afin de prouver que Dieu est intelligent, Ficin laisse de côté les arguments thomistes tirés de la nature du premier moteur, mais il s'empare de celui que Thomas tire de l'immatérialité divine.

Theologia platonica, II, 9, p. 103

Sane si separari a materia causa est ut forma quaelibet unum

Contra Gentiles, I, 44, 5

Formae autem intellectae in actu fiant unum in actu cum intellectu

quiddam fiat cum intellectu, multo prius magisque semotum esse a materia, causa est ut res aliqua intellectus sit et intelligentia. Quia vero nullus a materia remotior est quam Deus | exactius nullus intelligit.

actu intelligente. Unde, si ex hoc sunt formae intellectae in actu quod sunt sine materia, oportet rem aliquam ex hoc esse intelligentem quod est sine materia. Ostensum est autem supra Deum esse omnino immaterialem. Est igitur intelligens.

Ficin passe ici au chapitre suivant où Thomas démontre qu'en Dieu l'intelliger est son essence même.

Theologica platonica, II, 9, p. 103

Ad idem illud quoque confert, quod cum in Deo idem sit essentia et operatio, consequens est ut ejus operatio ex earum genere sit quae in externam materiam non transeunt, sed in agente manent tanquam ipsius perfectiones potiusquam materiae.

C. G., I, 45, 2.

Intelligere enim est actus intelligentis in ipso existens, non in aliud extrinsecum transiens... Quicquid autem est in Deo, est divina essentia. Intelligere ergo Dei est divina essentia, et divinum esse, et ipse Deus : nam Deus est sua essentia et suum esse.

C. G., I, 48, 8.

... cum sua operatio sit ejus essentia, ut ostensum est [cap. 45].

Le parallélisme, partiel mais étendu, des arguments de Ficin et de ceux de Thomas d'Aquin est un fait dont le lecteur des deux œuvres peut seul se convaincre, s'il a la patience de les comparer. Çà et là, une formule éclate avec une évidence thomiste telle que l'on est remis par elle sur la piste : « ideo idem est ibi penitus esse et intelligere... », dit Ficin (II, 9), et Thomas : « divinum intelligere est ejus esse » (I, 46, 6). Dieu connaît tout du seul fait qu'il se connaît soi-même : « cum ipse sit prima ipsius esse origo, et causa essendi sequentibus omnibus. Idcirco, dum se inspicit, totum esse rerum quarumlibet inspicit » (Ficin, II, 9) ; mais Thomas avait déjà écrit : « Ipse autem Deus est per essentiam causa essendi aliis. Cum igitur suam essentiam plenissime cognoscat, oportet ponere quod etiam alia cognoscat » (*C. G.*, I, 49, 2). Saint Thomas ayant écrit un chapitre *Quod Deus cognoscit infinita* (I, 69) Ficin en consacre un au même problème : *Deus intelligit infinita* (II, 10). Et cette fois encore il fait bon usage du texte de la *Summa*. Ficin ne renonce pas à son propre point de vue, mais il emprunte (toujours tacitement), arrange, remanie, relie et glose avec une grande adresse. Dieu sait qu'il est la cause des autres êtres, avait écrit Thomas (I, 69, 2) : « Ipse autem causa est infinitorum, si

infinita sunt entia ; est enim omnium eorum quae sunt causa. Est igitur infinitorum cognoscitivus. ». Ficin paraphrase : « Si Deus potentiam suam perfecte cognoscit, novit distincte omnia ad quæ potentiam habet. Nam potentiae quantitas secundum eorum quæ potest quantitatem consideratur. Virtus autem Dei cum sit infinita, ad innumerabilia se extendit. Innumerabilia igitur Deus cognoscit » (II, 10). Dans le même chapitre (II, 10) Ficin emprunte à Thomas l'argument tiré de l'infinité des possibles en puissance dans la matière (*C. G.*, I, 69, 4) ; puis l'argument tiré de l'infinité des idées divines (*C. G.*, I, 69, 5). Thomas ayant dit : « Esse Dei est suum intelligere. Sicut igitur suum esse est infinitum... ita suum intelligere est infinitum » (*C. G.*, I, 69, 6) Ficin fait écho : « Esse in Deo atque intelligere idem est omnino, ideoque sicut esse ejus infinitum est, ita intelligere infinitum » (II, 10).

Poursuivre un travail de ce genre dans le détail, s'il en vaut la peine, serait plutôt la besogne ingrate d'un éditeur du traité de Ficin sur l'immortalité des esprits. On doit se souvenir d'ailleurs que les questions précédentes étaient pour lui préliminaires à celle qui faisait l'objet propre de son œuvre : l'immortalité des esprits. On comprend donc sans peine qu'ayant à élaborer d'abord une sorte de théologie générale il se soit aidé pour le faire de la *Somme contre les Gentils*. Une fois, au moins, Ficin a voulu rendre hommage au maître dont il empruntait si souvent l'ordre et les raisons. Au livre II, ch. 12, notre platonicien démontre que la volonté de Dieu est à la fois nécessaire et libre, nécessaire envers soi et libre envers le reste. Les deux thèses représentent simplement les conclusions de deux chapitres du *Contra Gentiles* ; I, 80, *Quod Deus de necessitate vult suum esse et suam bonitatem* ; I, 81, *Quod Deus non de necessitate vult alia a se*. Ficin les a condensés en un seul chapitre de sa *Theologia platonica*, II, 12, *Voluntas Dei necessaria simul et libera est, et agit libere*. Dans ce dernier texte, la *Ratio sexta* combine *C. G.*, I, 80, 2 et 3, et la *Ratio septima* reprend *C. G.*, I, 81, 4. C'est en ce point que Ficin introduit son discret remerciement au Docteur Angélique : *divo Thomæ Aquinati nostro, splendori theologiae*. Ce n'est pas un titre médiocre. On peut se demander si l'éloge peut être tenu pour une reconnaissance de dette suffisamment explicite ; Ficin ne songe assurément pas à dissimuler.

Lorsqu'il atteint le cœur de son propre sujet, Ficin prend plaisir à déployer les ressources de son platonisme. Faut-il assurer que l'on n'en conteste pas ici la réalité ? « Les âmes rationnelles sont de certaines sphères spirituelles, elles font en elles-mêmes un circuit spirituel, parce que les corps mêmes, qui sont leurs ombres, ont cette figure et accomplissent ce mouvement » (V, 1). Ce n'est pas ici le style du *Contra Gentiles*, et c'est bien celui dont use ordinairement Ficin. Il n'en faut pourtant pas conclure que Thomas d'Aquin soit absent de la démonstration ficienne de l'immortalité de l'âme. On soutiendrait plutôt qu'il est en ce point meilleur thomiste que ne le sont aujourd'hui certains soi-disant disciples du Maître.

Au livre V, ch. 7, la *Theologia platonica* fonde l'immortalité de l'âme sur le fait que son *esse* est dans son *essentia*. Ficin admet donc, en quelque sens que ce soit, la distinction d'essence et d'existence : « Aliud essentiam vocamus, aliud esse. Essentiam quidem dicimus rationem rei, quae definitione comprehenditur. Esse vero actum ipsius essentiae, et quamdam ejus in rerum natura praesentiam » (V, 7). Sur ce fondement thomiste, Ficin construit une preuve qui, sauf erreur de notre part, n'est ni empruntée telle quelle à Thomas d'Aquin, ni contraire à sa doctrine, sauf peut-être en ceci qu'elle paraît supposer que l'essence ait une sorte d'entité propre sans son acte d'exister. Il n'est pas le seul à l'avoir pensé. Quoi qu'il en soit, Ficin argumente de la manière la plus simple : l'âme est composée d'essence et d'existence ; or, de soi, l'essence est éternelle et immortelle ; les âmes sont donc immortelles de plein droit. Le plus curieux est que ce raisonnement si platonicien rejoint une notion profondément thomiste[1] : les formes qui ne sont pas incluses dans une matière ont en elles-mêmes leur *esse* : *Esse namque suum in seipsis habent, non in materia... Essentia vero quaelibet per se immortalis est. Ergo esse quod ab ipsa essentia capitur, quoniam a re immortali per modum capitur immortalem, efficitur immortale* (V, 7).

Le chapitre suivant nous rapproche plus encore de saint Thomas, à tel point que l'une au moins de ses parties peut être recommandée comme un bon commentaire de la doctrine authentique du Maître. Son fondement reste celui sur lequel repose la démonstration proprement thomiste de l'immortalité de l'âme : l'âme est une forme pure, sans composition de matière et de forme, mais elle est composée d'essence et d'existence. Or rien ne se sépare spontanément de sa propre essence, et puisque rien d'autre ne peut l'en priver, elle est immortelle. Le nerf de l'argument est que l'essence de l'âme est sa propre forme, sans que rien ne s'insère entre elles pour les distinguer : « Essentia... vero ipsa est ipsamet ejus forma » (V, 8). Au plan de l'immatérialité de l'âme où se tient ici Ficin, rien ne s'accorde mieux avec l'enseignement de Thomas d'Aquin.

Ce n'est point là doctrine qu'on puisse attribuer à Platon ni à Plotin, du moins sous cette forme. Réservons ici les droits d'une analyse historique plus poussée qui chercherait si, dans ce qu'il emprunte ici à Thomas d'Aquin, le platonisme de Ficin ne retrouvait pas finalement son compte. Cela peut être vrai, mais ce n'est pas notre question. Nous essayons seulement de faire voir que, quelle que soit l'inspiration profonde

(1) L'éternité des essences est une notion platonicienne si l'on attribue aux essences le genre d'entité propre que Platon attribuait aux Idées. Ce n'est pas une notion thomiste. S. Thomas n'attribue aux essences idéales d'autre éternité que celle de Dieu lui-même qui les connait. Mais si l'on entend par essence une forme immatérielle et subsistante, Thomas d'Aquin affirmerait aussi qu'elle est immortelle de plein droit. Toutes les « substances intellectuelles » sont de ce genre. Une fois de plus, ceci n'est ni du thomisme pur ni du platonisme pur, c'est du ficinisme.

de la doctrine, la source prochaine de Ficin est ici le texte de Thomas d'Aquin dans sa *Somme contre les gentils*. Or, précisément, on le voit si l'on confronte les deux textes :

Theologica platonica, V, 9.

Quod alicui per se convenit nunquam separatur ab ipso. Rotunditas suapte natura circulo inest, atque ideo nullus unquam sine rotunditate est circulus. Ligno autem quandoque rotunditas inest, non quia lignum est (omne enim lignum alioqui rotundum esset) sed quia ab artifice figuram accipit circularem, ... Quoniam igitur esse proprium cuique per formam propriam competit... oportet ipsam formam fontem dici essendi et per se esse.

Contra Gentiles, II ,55, 3.

Quod per se alicui competit, de necessitate et semper et inseparabiliter et inest ; sicut rotundum per se quidem inest circulo ; per accidens autem aeri ; unde aes quidem fieri non rotundum est possibile, circulum autem non esse rotundum est impossibile. Esse autem per se consequitur ad formam... ; unumquodque autem habet esse secundum quod habet formam.

Ficin continue donc de gloser et paraphraser Thomas à son ordinaire. Il fait trois phrases avec une. Il change l'exemple de la pièce de monnaie en celui d'un morceau de bois. Bref, Ficin fait ce qu'il peut afin de se rendre propriétaire du bien qu'il emprunte, mais on est fréquemment averti de ce qui se passe. Dans ce délayage littéraire, une formule éclate de temps à autre, dont la densité trahit l'origine : *esse per se formae congruit* ; on sait aussitôt où l'on se trouve et l'on sent la présence de Thomas d'Aquin. C'est même ce sentiment confus qui invite l'historien à comparer les textes et l'amène à constater, non sans surprise, qu'il s'agit d'autre chose que d'une vague parenté entre les deux. On ne peut malheureusement convaincre de cette vérité ceux qui ne connaissent la doctrine thomiste que de seconde main ou de surface. Il faut avoir étudié de près les deux *Sommes* pour comprendre à quel degré de profondeur, et avec quelle précision, Ficin se lie à la pensée de saint Thomas lorsqu'il écrit, par exemple : « Quod autem tenet in animabus primae materiae potentiaeque locum, ipsa earum essentia est » (V, 11). En parlant ainsi, c'est toute la doctrine thomiste des substances intellectuelles que Ficin accepte. Il se trouve d'ailleurs que la thèse vient une fois de plus de la même source : « In substantiis autem intellectualibus..., actus est ipsum esse, ipsa autem substantia est sicut potentia. » (*C. G.*, II, 55, 4). Tout le chapitre 12 du livre V de la *Theologia platonica*, où Ficin prouve qu'il n'y a dans les âmes aucune tendance au non être, et que leur existence ne dépend que de la volonté divine, qui est immuable, adapte simplement au cas de l'âme ce que Thomas enseigne comme vrai de toutes les substances immatérielles. Le principe des deux démonstrations est le même.

Thomas avait dit : « Illas enim res simpliciter et absolute necesse est esse in quibus non est possibilitas ad non esse » (*C. G.*, II, 30, 2). Ficin reprend : « Nulla res corrumpitur unquam nisi habeat in se potentiam ad non esse » (V. 12). Dans les deux œuvres, il est prouvé qu'une forme simple n'a pas de quoi tendre au non être ; sa subsistance ne dépend que de la volonté d'un Dieu immuable, qui ne la détruira pas.

Puisque l'occasion s'en présente, signalons que Thomas et Ficin font usage d'une preuve de l'incorruptibilité de l'âme aujourd'hui bien oubliée et qui surprendrait peut-être même certains lecteurs modernes. C'est que, puisque la matière première elle-même est incorruptible, l'âme intellective, qui domine la matière, doit l'être elle aussi, et à bien plus forte raison. L'âme domine la matière, selon Thomas d'Aquin, parce que l'intellect possible reçoit les formes intelligibles ; elle la domine, selon Ficin, parce qu'elle meut le corps ; mais le nerf de l'argument est le même. Le voici chez Thomas d'Aquin : « Sed id quod se habet in rebus sensibilibus per modum primi recipientis est incorruptibile secundum suam substantiam scilicet materia prima. » (*C. G.*, II, 79, 8). Et le voici selon Ficin : « Materia vero haec ideo nunquam corrumpitur, quia totius naturae corporalis est fundamentum... » ; et plus loin : « Materia ergo non interit. Multo minus interibit vis ipsa naturalis, quae est materiae domina » (*Theol. plat.*, V, 4).

Pour apprécier correctement la nature et l'importance de ces faits, il faut d'abord connaître la doctrine de Thomas d'Aquin et ce qui la distinguait de celles de ses prédécesseurs, ou contemporains. Il faut ensuite procéder soi-même à la lecture de Ficin pour éprouver l'impression curieuse que laissent certains de ses chapitres où l'on passe incessamment du langage de Thomas à celui de Plotin, et inversement. Augustin est naturellement de cette illustre compagnie, mais Ficin le nomme avec tant de plaisir que nulle recherche n'est nécessaire pour établir sa présence. Au contraire, il faut toujours procéder à quelque vérification pour s'assurer de la présence, non signalée par Ficin, de saint Thomas d'Aquin.

Il est sans doute superflu de souligner l'intérêt que présentent ces faits. Nous les versons simplement au dossier de la controverse, trop souvent verbale, sur le sens et les rapports des notions de Moyen Age et de Renaissance.

Pour s'entretenir intelligiblement de ces problèmes historiques, il faudrait les poser, autant que possible, dans la perspective même des écrits où nous les rencontrons. Dès que l'on introduit ces vastes abstractions que sont Moyen Age et Renaissance, on ne sait plus très bien de quoi l'on parle. Même parler du seul Platonisme de Ficin, bien que la formule soit déjà moins vague, appelle des précisions. Sous cette forme, ce n'est pas encore une appellation contrôlée. Assurément, Platon exerce une influence dominante sur la pensée de Ficin, et plus encore peut-être sur son langage, mais il se réclame souvent des Platoniciens en général. Parmi ceux-ci, il

compte naturellement Plotin, Proclus et quelques autres, mais Denys l'Aréopagite, Origène et Augustin sont semblablement pour lui d'excellents platoniciens. Sur certains points, comme la création des âmes, Ficin les préfère aux premiers : « tamen Dionysium Areopagitam, Origenem et Aurelium Augustinum Platonicos excellentissimos sequor libentius, qui animam putant a deo unico procreari. » (V, 13).

La nature du problème dont il s'agit n'est pas en cause ; Ficin ne fait ici que préférer la réponse chrétienne à la réponse païenne en optant en faveur d'Augustin de préférence à Plotin[1]. L'important est qu'il ait inclus ces trois docteurs chrétiens entre les Platoniciens, car le moyen âge s'est nourri de deux d'entre eux, Denis et Augustin ; quant à Origène s'il n'a pas exercé une influence comparable à la leur, on ne saurait dire que Jean Scot Érigène n'en porte pas la marque. Quoi qu'il en soit de ce dernier point, il reste que l'attitude de Ficin impose l'obligation de concevoir et d'apprécier son platonisme non en termes du seul platonisme de Platon lui-même, mais plutôt comme un platonisme plus large, plus vague aussi, où celui du moyen âge se trouverait inclus.

Ceci ne facilite pas la tâche d'écrire l'histoire, mais on y gagne une vue plus juste des faits. Supposons, par exemple, qu'on se demande comment Ficin a conçu la démonstration de l'immortalité de l'âme ? Il serait tentant de répondre avec lui : de la même manière que Platon. Mais ce n'est pas tout à fait vrai, car la technique de sa démonstration est, dans une large mesure, celle de saint Thomas d'Aquin. Dirions-nous alors qu'ici Ficin procède en thomiste ? Ce ne serait pas non plus tout à fait vrai. Car bien que nous ayons laissé de côté toute sa classification platonicienne des substances spirituelles et sa notion de l'âme conçue comme située *in ordine tertiae essentiae*, il n'y en a pas moins dans son livre quantité d'éléments empruntés de sources authentiquement platoniciennes et dont on chercherait en vain l'équivalent chez Thomas d'Aquin. Ficin n'est ni Platon, ni Plotin, ni Augustin, ni Thomas ; il est Ficin[2], mais

(1) C'est l'attitude constante de Ficin. Pour lui, le sommet du platonisme est atteint dans la doctrine de Denis l'Aréopagite : « Dionysius Areopagita Platonicae disciplinae culmen, et Christianae Theologiae columen, quaerens divinum lumen, non tam intelligentia perscrutatur, quam ardente voluntatis affectu, et oratione petit. » M. Ficin, *In Dionysii Areopagitae de mystica theologia*, dans *Opera*, *éd. cit.*, vol. II, p. 1013. — Il est intéressant de noter que l'éditeur de ces deux volumes (Adam Henricpetri) considère encore Denis, non seulement comme le converti de saint Paul, mais comme ayant souffert le martyre sous l'empereur Dioclétien, en l'an 96, à Paris « ubi et sepultus jacet. » Denis était alors âgé de 90 ans. Son christianisme lui donne droit d'être édité avant les païens : « Merito itaque christianae religionis professor ille Dionysius Areopagita Atheniensis, a Paulo Apostolo conversus, Philosophus et theologus, Platonicorum culmen, Christianorum vero columen, ethnicis anteponitur, et primum locum occupat, cum ob religionis praerogativam, qua salvi futuri sumus, tum etiam doctrinam, nunquam satis laudandam. » *Opera*, vol. II. Praefatio.

(2) Voici un spécimen de phrase ficinienne dont on ne trouverait pas l'équivalent chez Thomas d'Aquin : « Quid aliud Christus fuit, nisi liber quidam moralis, imo divinae

il ne s'est pas fait faute, en élaborant son œuvre, d'emprunter à la preuve thomiste de l'immortalité de l'âme des éléments d'origine ou d'inspiration platonicienne. Rien de plus aisé à faire. Selon Platon l'âme est immortelle parce qu'elle est vie ; Aristote et Thomas d'Aquin s'accordent à dire que *vivere viventibus est esse* ; Ficin lui-même ne pense pas autrement[1] ; tous les textes de Thomas d'Aquin où la notion d'être *(esse)* est incluse dans la preuve de l'immortalité de l'âme peuvent donc s'intégrer à un platonisme éclectique aussi christianisé que celui de Ficin.

Nous ne soutenons ici aucune thèse. Il y a trop de dialectique et pas assez de faits dans notre histoire des idées au quinzième siècle ; nous ne faisons rien de plus que signaler un fait.

Étienne Gilson.

Philosophiae vivens de coelo missus, et divina ipsa idea virtutum humanis oculis manifesta ? » *De christiana religione*, cap. 23 ; vol. I, p. 25. Sur ce qu'avait de particulier la religion propre de Ficin, W. Dress, *Die Mystik des Marsilio Ficino*, pp. 114-150.

(1) Voir, dans Ficin lui-même, *Theologia platonica*, lib. XV, cap. 5 ; vol. I, p. 338 : « Animae esse vivere est, quando quidem animae essentia est vita, per quam formaliter vivit corpus. Esse quoque animantis nihil est aliud quam vivere. »

MEISTER DIETRICH VON FREIBERG ÜBER DEN URSPRUNG DER KATEGORIEN

Über den Lebensgang des Meisters Dietrich von Freiberg OP haben wir nur wenig sichere Daten. Er dürfte etwa um 1245 geboren sein ; nachdem er bereits Lektor in seinem Heimatkloster gewesen war, studierte er wahrscheinlich um 1276 in Paris ; von 1293 bis 1296 war er Provinzial der deutschen Ordensprovinz ; zwischen 1297 und 1303 las er in Paris über die Sentenzen und wurde dort Magister der Theologie ; 1303 finden wir ihn in Koblenz und 1304 auf dem Generalkapitel in Toulouse. 1310 wurde er mit der interimistischen Leitung der deutschen Ordensprovinz betraut, bis ein neuer Provinzial gewählt und bestätigt sei ; noch im selben Jahr 1310 wurde Heinrich von Grüningen zum Provinzial gewählt. Von 1310 an ist Dietrich urkundlich nicht mehr bezeugt.

Die Liste seiner Werke umfasst 35 Titel ; davon sind 24 Schriften in insgesamt 13 Handschriften erhalten ; nur 7 Schriften sind bisher ediert[1].

Zu den bestbezeugten seiner Schriften gehört der Traktat *De origine rerum praedicamentalium*, der in 6 Handschriften erhalten ist. Er ist vor dem Traktat *De intellectu et intelligibili* geschrieben ; aber die genauere Abfassungszeit lässt sich kaum festlegen : er kann ebensogut 1280-1293 wie 1298 bis 1310 entstanden sein.

Die besondere Bedeutung des Traktats liegt darin, dass Dietrich hier den Ursprung der Kategorien aus dem Intellekt nachzuweisen sucht.

F. Stegmüller.

(1) Vgl. E. Krebs, *Meister Dietrich. Sein Leben, seine Werke, seine Wissenschaft.* Baeumkers *Beiträge* V, 5-6 (1906) ; E. Krebs, *Le traité De esse et essentia de Thierry de Fribourg.* Revue Néo-scolastique (1911) 516-536 ; I. Würschmidt in : Baeumkers *Beiträge* XII, 5-6 (1914) *(De iride)* ; A. Birkenmajer, *Vermischte Untersuchungen zur Geschichte der mittelalterlichen Philosophie.* Baeumkers *Beiträge* XX, 5 (1922) ; F. Stegmüller, *Meister Dietrich von Freiberg über die Zeit und das Sein.* Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge, XV-XVII (1940-1942) 153-221 ; A. Maurer, in : Mediaeval Studies 18 (1956) 173-203 *(De quidditate entium)* ; die Edition von *De luce* und *De coloribus* wird von W. A. Wallace OP vorbereitet.

THEODORICUS DE FREIBERG OP

DE ORIGINE RERUM PRAEDICAMENTALIUM[1]

B = Basel, Universitätsbibliothek F III 18 (XV) f. 9ra-23.
E = Erfurt, Stadtbücherei C. A. Fol. 79 (XIV) f. 113va-119.
M = Maihingen, Fürstliche Bibliothek II Lat. 1 Q 6 (XV) f. 1ra-12.
U = Biblioteca Vaticana, Vat. lat. 2183 (XV) f. 69va-82.
V = Biblioteca Vaticana, Vat. lat. 4426 (XIV) f. 18rb-33.
W = Wien, Nationalbibliothek 273 (script. 1363) f. 169r-181.

Sicut dicit[2] Philosophus in suis Elenchis[a], *ignoratis*[3] *communibus necesse est etiam*[4] *circa propriorum notitiam deficere.* Maxime autem omnium communia sunt ens[b] et ea, quae sunt entis per se. Dico autem ea, quae sunt entis[5] per se, sive secundum rationem partium entis, sive etiam[6] secundum rationem per se passionum et propriorum accidentium entis in quantum ens.

Sunt autem primae entis partitiones[7] decem[8] praedicamentalium genera. De his autem[9] aliqualiter in generali considerandum, de origine videlicet et ratione rerum praedicamentalium.

Et quia multi[c] multa [V 18 va] circa hoc dixerunt pariter et scripserunt, et quod hactenus unicuique de huiusmodi scribere libuit, hoc et licuit, ego quoque theoriae[10] humiliter expositus, operosam doctrinalis exercitii ruminans institutionem, curavi voluntati sociorum quorundam non deesse, qui super huiusmodi negotio aliquod memoriale sibi notari petebant ; quod et feci, absque definitiva assertione et absque praeiudicio sententiae melioris, tantum perscrutatorio modo, ut ipsis mihique

1 De — praedicamentalium] Item tractatus alius De origine praedicamentorum magistri Theodorici de Vriberg E
2 dicit] ait M U W
3 ignoratis] *add.* principiis V
4 etiam] ignorare et B
5 ea — entis] *om.* B
6 etiam] *om.* E U W
7 partitiones] partes E M U W
8 decem] rerum E M U W
9 autem] igitur E ; ergo W
10 theoriae] theoricae E V ; Theodericus B

a Haec verba apud Aristotelem in *Elenchis* non habentur. Sed confer *I Phys. c. 7; III Phys. c. 1; II Metaph. c. 4* (Didot, II, 256 ; 273 ; 494). Eundem locum affert Theodoricus, *De ente et essentia*, éd. E. Krebs, Revue Néoscolastique 1911, 519.
b conf. gs.
c Cf. commentaria in Aristotelis *De praedicamentis.*

sit communis materia dubitandi et inquirendi, et, si quo modo possimus, ad aliquid veri perveniendi[1], in difficultate huiusmodi negotii tam obscura.

Distinguitur autem praesentis considerationis processus in quinque particulas.

In prima agitur de origine rerum praedicamentalium in communi, et simul cum hoc de ratione et[2] origine substantiae in speciali.

In secunda de origine[3] eorum, quae substantiae insunt, et universaliter omnium generum aliorum a substantia.

In tertia[4] ponitur communis ratio eorum, quae ordinabilia sunt in aliquo genere, et qua ratione aliqua a coordinatione generum removentur.

In quarta declaratur[5] quoddam, quod in praecedentibus fuit suppositum, videlicet quo modo ens primo[6] formaliter differt a nihilo vel[7] non ente, ubi[8] invenies aliqua de unitate et ordine formarum.

In quinta declaratur[9] quoddam, quod similiter[10] in praecedentibus supponebatur, scilicet quo modo intellectus respectu aliquorum entium habeat modum causalis principii, eo quod quaedam sint entia primae intentionis, quae constituuntur ab[11] operatione intellectus secundum philosophos et maxime Peripateticos, quorum sententiam, quantum intelligere potui, in consideratione[12] huius negotii adnotavi.

I

[*De origine substantiae*]

De origine rerum praedicamentalium in communi et simul cum hoc de origine substantiae in speciali[13].

[B 9 rb] Tripliciter[14] invenitur modus principiandi sive initiandi aliquod ens, secundum quod hoc ipsum ens ex eo ipso suo principio per essentiam dependet. Dico autem hoc[15] ens illud, quod est per se, et quod

1 perveniendi] pervenire B V
2 simul — et] similiter de B ; similiter cum hoc de V
3 origine] ratione et origine E
4 tertia] *add.* parte B V
5 declaratur] declarabitur B M W
6 primo] *add.* et V
7 vel] et B M
8 ubi] *add.* etiam E
9 declaratur] declarabitur B M W ; *add.* similiter B E
10 similiter] *om.* B E
11 ab] *om.* E M U W
12 in consideratione] considerationi M
13 de origine rerum — speciali] *om.* B E M U
14 tripliciter] triplex E U V
15 hoc] hic V

[V 18 vb] est completum secundum actum, qui sibi competit[1] secundum proprium genus. Item, quod in sua essentia habet naturam et rationem entis, non secundum solam denominationem.

Volo etiam hic intelligi dependentiam directam, quae attenditur secundum rationem alicuius causalis originis, non sicut est in illis, quae ex aliis dependent sicut ex causa sine qua non, vel si quis est alius modus indirectae dependentiae[2].

Tale, inquam, ens uno[3] modo[d] principiatur sive initiatur ex aliquo [U 69 vb] secundum rationem causae. Quod quidem fit, cum huiusmodi causale principium[4] sit extra essentiam rei ; conducit tamen et constituit rem in suo esse, vel per modum principii [M 1 rb] effectivi, vel per modum finis.

Alio modo[e] principiatur res ex his, quae sunt intra essentiam eius, et ex his, qualitative componentibus[5] ipsam, per essentiam subsistit, cuiusmodi sunt materia et forma in rebus compositis.

Et haec istorum duorum modorum differentia habetur a Commentatore super V Metaph.[f], ubi distinguit rationem principii et elementi et causae secundum modum, qui dictus est[g], scilicet quod proprie causae sunt, quae sunt principiantia rem extrinsecus ; elementa vero, quae intrinsecus ; principia autem sunt communiter et ea, quae intrinsecus, et ea, quae extrinsecus rem initiant.

Est etiam tertius modus[h], quo aliquid ex aliquo[6] rationem suae entitatis trahit ; innominatus quidem ; fingatur autem nomen, ut libet[7], dummodo de propria eius ratione et veritate constet.

Videtur autem plerumque hic modus attendi secundum rationem alicuius analogiae, ut infra patebit[i].

Est autem hic modus, cum aliquid alteri sic est principium, ut ipso eodem principio[8] existente extra essentiam eius, cuius est principium, nihilominus tamen eodem principio formaliter subsistat[9] id, cuius est principium, in quantum rationem suae entitatis sive quidditatis

1 competit] debetur V
2 indirectae dependentiae] indirecte dependendi M
3 uno] *add.* et primo W
4 principium] *add.* cum U V
5 componentibus] compositionem B M
6 aliquo] alio U V W
7 fingatur — libet] fingas autem nomen doctilibus B
8 principio] *add.* sic E
9 subsistat] *om.* B ; subsistit E M V U W

d conf. g ; u ; le.
e conf. g ; lg ; se ; k^1.
f Averroes, *V Metaph. n. 4* (ed. Venetia 1483).
g conf. c ; e.
h conf. ar ; at ; bb ; bd ; bx ; cs ; ox.
i conf. ar ; at ; av ; bk ; de.

trahit ex eo ipso principio existente de intellectu ipsius. Unde et cadit in eius definitionem, dicentem[1], quid est in quantum ens.

Et sic se habent res aliorum generum respectu substantiae, in quantum sunt entia, ut infra declarabitur[k], ubi distinguetur iste modus[2].

Secundum hos tres modos [V 19 ra] diversa est ratio entis, secundum quod in aliquod genus istorum principiorum reducitur.

1

[*De ente secundum rationem suorum principiorum intrinsecorum*]

Si enim consideretur ens secundum rationem suorum principiorum intrinsecorum, et hoc quoad secundum modum prae [B 9 va] nominatum[k1], sic res secundum se et[3] absolute habet formaliter rationem entis, quae est omnium intentionum prima, qua res primo formaliter distat a nihilo[l]. Cum enim aliquid dicitur ens, non est nisi eiusdem de se ipso quaedam formalis explicatio secundum illud intrinsecum, quo res formaliter et secundum rationem actus subsistit, [E 113 vb] quod[4] est forma in rebus compositis, vel simplex essentia[5] secundum actum in rebus simplicibus. De quibus simplicibus essentiis dicit Philosophus in VIII[6] Metaph.[m], quod in quibus non est materia, neque sensibilis neque intelligibilis, unumquodque eorum statim est unum et ens, sicut ea, quae non sunt in genere. Quod non est aliud, nisi quod unumquodque istorum simplicium secundum rationem suae essentiae est unum et ens, non concernendo aliquam causam extrinsecam.

Quod similiter verum est et de compositis, in quantum unumquodque ipsorum secundum rationem suorum principiorum intrinsecorum formaliter subsistit, quamvis secundum hoc, quod procedunt de potentia ad actum, concernant etiam causam extrinsecam, ut ibidem dicit Philosophus[n]. Unde Commentator super XI[7] Metaph., ubi Philosophus distinguit[o] inter causas intrinsecas, quae sunt materia et forma, et inter[8]

1 definitionem dicentem] definitione dicente E U V W
2 declarabitur — modus] patebit V
3 et] *om.* U V W
4 quod] qui E
5 essentia] *add.* quae est E
6 VIII] VII V
7 XI] II B
8 inter] *om.* B U W

k conf. be.
k1 conf. e.
l conf. aw.
m Aristoteles, *VII Metaph. c. 6* (éd. Didot II, 563).
n Aristoteles, *VII Metaph. c. 6* (éd. Didot II, 562).
o Aristoteles, *XI Metaph. c. 4* (éd. Didot II, 602).

causas extrinsecas, quae sunt efficiens et finis, [U 70 ra] eo quod istae antecedunt rem, illae autem sunt simul cum [W 169 v] re, dicit[1p] : *Causae autem, per quas res fit, et ens et unum sunt cum eo, quod propter*[2] *ipsas fit totum in simul, cum taliter disponere habeat*[3] [M 1 va] *in congregato, sicut partes in toto.*

Dicitur igitur aliquid ens absolute per suam essentiam secundum rationem suorum intrinsecorum principiorum. Et quia ens secundum hanc rationem non concernit[4] aliquam causam extrinsecam[5q], hinc est, quod etiam liberum est ab omni accidente, importante naturam aliquam vel rem disponentem ipsam rei essentiam, qua se res habeant[6] aliquo modo ad motum. Et huius ratio est, quia unumquodque [V 19 rb] talium accidentium est aliqua forma et actus entis, quo[7] est substantia, quamvis modo accidentali ; igitur ordo substantiae ad huiusmodi formam est ordo existentis in potentia ad actum. Nihil autem, quod tale est, potest se ipsum facere in actu. Hinc est, quod substantia secundum rationem, qua est ens per suam essentiam absolute, non est talium accidentium causa, nisi secundum rationem materiae et subiecti. Fiunt igitur huiusmodi formae in substantia per causam extrinsecam ab essentia eius, quod est talium accidentium subiectum, utpote per generans, si fuerint accidentia per se, vel, si non sint[8] talia, per [B 9 vb] movens alio quocumque modo. Et hoc innuit Philosophus in I Phys.[r], ubi dicit, quod *subiecta*[9] *materia cum forma est causa eorum, quae insunt, sicut mater.* Mater enim non est principium in generatione nisi ex formaliore virtute, quae est agentis ; sic et accidentia non sunt[10] in substantia nisi per aliud principium extrinsecum a subiecto.

Quaecumque igitur absolute secundum rationem essentiae insunt enti, haec circumscripta omni causa extrinseca insunt ; et propter hoc proprie loquendo huiusmodi causam realem non habent nisi eius rei, cui insunt, essentiam, ut sunt unum et multa et eorum differentiae.

Et ex hoc ulterius sequitur, quod huiusmodi non important aliquam naturam vel rem naturae superadditam essentiae ; nec[11] sunt accidentia

1 dicit] *om.* E M V
2 quod propter] quia per B E
3 taliter — habeat] talem dispositionem habeant B E U W Averr.
4 concernit] includit E
5 extrinsecam] *om.* E M V U W
6 habeant] habeat E U V
7 quo] quod E V W
8 sint] fuerint B ; sunt W
9 subiecta] *om.* B E M V
10 sunt] insunt B M ; fiunt E
11 nec] ut V ; sed nec U

p Averroes, *XII Metaph. n. 16.*
q conf. ax.
r Aristoteles, *I Phys. c. 6* (éd. Didot II, 260).

proprie, sed rei proprietates, quibus inexistentibus res non est aliquid melius, ut dicitur in II Phys.[1s] ; sed illud, quod per eas res dicitur, est per se secundum rationem suae[2] quidditatis et essentiae. Non sic autem in naturalibus, ubi ex aliquibus accidentibus superadditis[3] substantiae attenditur ratio boni et convenientis in natura secundum rationem finis, sub cuius ordine[4] agens facit huiusmodi accidentia in subiecto[t].

Sic igitur patet, quae sit ratio entis, secundum quod consideratur ut subsistens solum secundum rationem suorum intrinsecorum principiorum, scilicet[5] quod[6] secundum hoc solum[7] habet formaliter rationem entis. Et hic modus per se et primo convenit substantiae. Unde considerare de hoc ente et eius proprietatibus secundum hanc rationem proprium est primo philosopho[8].

2

[*De ente considerato in ordine ad suas causas*]

[U 70 rb] Si autem consideretur res in ordine ad suas causas, et hoc quoad primum praenominatorum modorum[u], tunc [V 19 va] cadit a praedicta entis ratione. Secundum hoc enim ens dicitur aliquid, in quantum emanans ab aliquo productivo principio in ordine ad aliquem finem. Et secundum hoc habet et rationem et nomen[9] naturae[v], extenso nomine naturae, ut intelligatur natura non solum in quantum est[10] *principium motus et quietis*[w], sicut in physicis, sed dicatur natura quidquid est alicuius realis operationis principium[x] vel[11] subiectum [M 1 vb] vel terminus[12] ; secundum quod etiam entia separata dicuntur res naturae. Et secundum hoc unumquodque ens in ordine ad suas causas dicitur res naturae, in quantum videlicet est ab actu naturae in ordine ad aliquem

1 dicitur — Phys.] dicit Philosophus E
2 suae] *om.* B M V
3 superadditis] *add.* essentiae vel E
4 ordine] ordinatione B
5 scilicet] *om.* B
6 quod] quia B ; quod solum U
7 solum] *om.* E U V
8 primo philosopho] primae philosophiae B
9 et rationem et nomen] modum et rationem B
10 in — est] ut B
11 vel] *om.* B M U V W
12 terminus] actus B

s Aristoteles, *II Phys. c. 1* (éd. Didot II, 261).
t conf. do.
u conf. c.
v conf. dl.
w Aristoteles, II *Phys.* c. 1 (éd. Didot II, 260).
x conf. cb.

finem, qui est natura, quo participat per suam naturalem operationem. Agens enim per se non agit nisi sub intentione finis[y], alioquin eius actio[1] esset a casu, sicut dicitur in II Phys[z].

Si igitur huiusmodi res sit apta [B 10 ra] nata per suam essentiam stare sub ordine finis et participare perfectionem sui finis, qualia aestimabant philosophi[aa] esse quaedam entia, quae intelligentias vocabant, in huiusmodi, inquam, entibus non erit aliquod accidens, quia, sicut dicitur in II De coelo et mundo [ab], *unumquodque entium est propter suam operationem.* Operatio enim est finis intrinsecus, per quam ens participat perfectionem finis simpliciter. Si igitur talia entia essent, ut aestimabant philosophi[ac], et ipsa secundum eos per suam essentiam sunt suae operationis principium, non esset in eis aliqua natura extranea ab eorum essentia, cuiusmodi sunt[2] accidentia ; frustra enim essent ; quod natura non patitur. Unde Commentator super XII[3] Metaph. dicit sic[ad] : *Et sciendum, quod substantiae sunt duobus modis. Unus*[4] *modus est* [5], *in quo est impossibile fugere accidentia, et alius sine aliquo accidente ; primus autem*[6] *est sensibile, secundus vero*[7] *intelligibile.* Et loquitur ibi de substantiis separatis secundum suam et aliorum philosophorum opinionem.

Si autem sunt[8] entia talia, quae non sunt apta nata adipisci perfectionem sui finis nisi per aliquam alterationem et universaliter motivam transmutationem in se ipsis, in omnibus talibus necessarium est reperiri[9] alias naturas extraneas ab essentiis eorum, quae sunt talium motionum principia[ae], sive active, sive passive. Principia autem talium motionum per se et immediate sunt qualitates[af]. Ad[10] quod in rebus naturalibus exigitive antecedit motus secundum locum[11]. Sed primo omnium exigitur

1 actio] actus B M W
2 cuiusmodi sunt] cuius sunt B ; cuiusmodi etiam W
3 XII] IV B
4 unus] *om.* E U V W
5 est] *om.* B E U V W
6 autem] *om.* B M ; vero E
7 vero] *om.* B E M ; autem est V
8 sunt] sint E V W
9 reperiri] reperire E M
10 qualitates. Ad] qualitatis aliquid W
11 principia — locum] *om.* V
12 continuas] continua U

y conf. st.
z Aristoteles, *II Phys. c. 6* (Didot II, 268).
aa conf. ad.
ab Aristoteles, *II De coelo cap. 3* (éd. Didot II, 392).
ac conf. kw.
ad Averroes, *II Metaph. n. 25.*
ae conf. bo.
af conf. dq.
ag conf. ds.

quantitas[ag] secundum dimensiones [V 19 vb] continuas[1][2] in omnibus activis et passivis et universaliter motivis secundum[1] naturam. Oportet enim activa et passiva esse simul, ut dicitur I De generatione et [E 114 ra] corruptione[ah]. Necessarium est etiam ea in suis partibus habere et distinctionem et extensionem, quod fit per quantitatem. Unde quantitas secundum suum genus primum omnium accidentium est in natura[2]. Unde et hac ratione in ordine ad unum motum primum continuum primo et maxime convenit primo corpori esse quantum continuum, ut dicit Philosophus in principio X Metaph[ai]. Haec igitur est ratio et intentio naturae [U 70 va] in constituendo ea accidentia, quae important aliquam rem naturae.

Ex quo consequitur, quod si aliqua sunt, quae dicuntur accidentia, quae non sunt alicuius realis sive naturalis operationis principia, ut sunt quaedam relativae habitudines et hoc ipsum quod est[6] 'quando', et quaedam alia, quod huiusmodi non sunt ab actu naturae. Non enim agit natura nisi in ordine ad finem, qui est aliqua natura, quo res pertingit per [B 10 rb] suam naturalem sive realem operationem.

Cum autem in entibus non sit nisi duplex principium in genere, natura videlicet et intellectus[ak], si huiusmodi entia non constituuntur per actum naturae [M 2 ra], necesse est ea alterius ordinis esse, et reduci in aliud genus causae, quod est intellectus ; non autem eo modo, sicut ea, quae sic[3] sunt ab operatione intellectus, quod[4] sunt res secundae intentionis, quae ad nullum genus entium realium pertinent determinate[2]. Ista[5] enim vere sunt res primae intentionis per se secundum proprias rationes ordinatae in genere[al], immo aliqua ex ipsis decem generibus ex integro constituentes. Non enim omnia, quae sunt ab operatione intellectus, sunt res secundae [W 170 r] intentionis, sed solum ea, quae sic sunt ab actu[6] intellectus, ut sint formae habentes se ex parte rationis, sub quibus res fiunt rationales[7] ; nec consideratur in eis, quod sint[8] aliquid entis naturae. Unde et convenienter dicuntur res secundae intentionis et res rationis[9].

1 secundum] *add.* locum E
2 natura] materia W
3 sic] *om.* B E M U
4 quod] quae B E M
5 ista] istae B M W
6 actu] operatione M
7 rationales] rationabiles V
8 sint] sunt B V
9 res secundae — rationis] entia vel res secundae intentionis W ; res secundae intentionis U

ah Aristoteles, *I De gen. c. 7* (Didot II, 446).
ai Aristoteles, *IX Metaph. c. 1* (Didot II, 573).
ak conf. nx.
al conf. nv.

Haec autem entia, de quibus sermo est, sic sunt ab actu intellectus, quod intellectus determinat ea circa[1] res naturae tamquam formas quasdam et modos entium naturae ; et hoc secundum diversas diversorum generum [V 20 ra] determinatas naturas. Unde et necessarium est entia naturae cadere in istorum ratione definitiva tamquam id, quod est formalius in definitione in quantum sunt entia, eo quod rationem suae entitatis trahunt ex his, quae sunt entia naturae[am]. Et quia secundum hunc modum sunt aliquid entium naturaliter realium, quae sunt res primae intentionis[an], hinc est, quod et ipsa sunt res primae intentionis, ordinatae in genere secundum suas proprias rationes. Quorum tamen omnium constitutivum principium est intellectus. Finis autem non est in eis aliqua natura, secundum quod natura distinguitur contra ea, quae sunt apud intellectum ; sed finis eorum potest dici aliqua perfectio[ao], quae per actum[2] intellectus acquiritur.

Quod autem huiusmodi[3] fiant[4] operatione intellectus, et quomodo et qua ratione ordinentur in genere praedicamentali[5], et differentia[6] eorum ad res secundae intentionis, infra a principio secundae particulae[ap] et deinceps[aq] considerandum.

Sic igitur patet, quae sit ratio et modus entis, secundum quod in suas causas reducitur, et qualia sibi secundum hoc insint vel non insint, secundum quod stat[7] sub ordine suarum causarum.

3

[*De ente accidentali*]

Quoad tertium autem praenominatum modum[ar] principiandi res dependentes ex aliquo per essentiam, considerandum, quod huiusmodi modus non potest convenire substantiis.

Habent enim substantiae secundum se et absolute rationem entis

1 circa] sicut V
2 actum] actionem U V
3 huiusmodi] *add.* sint vel E
4 fiant] *add.* ab V
5 praedicamentali] praedicabili E
6 differentia] differentiae E
7 stat] stant B M

am conf. sx.
an conf. nv.
ao conf. su.
ap conf. bc.
aq conf. nu.
ar conf. h.

completi[1], et quoad perfectionem sui actus [B 10 va] formalis et quoad perfectionem finis, non ex eo, quod ipsae sint formaliter [U 70 vb] aliquid alicuius vel ex aliquo secundum rationem formae. In quo consistit tota ratio huius tertii modi.

Unde solum invenitur hic modus[2] in his, quae insunt substantiis. Sic enim principiari rem, ut ipsum principium sit extra essentiam vel etiam extra substantiam eius, cuius est principium, non[3] tamen per modum causae efficientis vel finis, sed quo res formaliter suam essentiam habeat, nec tamen sicut ex actu vel forma ipsum exemplante, sed potius, ut sic [M 2 rb] loquamur, ipsum quiddificante, hoc inquam non potest convenire nisi his, quorum essentia est in essendo aliquid alterius, utpote in essendo modum vel dispositionem alicuius substantiae, quae vere est [V 20 rb] ens, vel in essendo proprietatem sive substantiae[4] sive alicuius alterius naturae.

Et quia omnia talia vel vere sunt accidentia, vel modum accidentis habent[5], ideo de omnibus verificatur, quod Philosophus dicit in principio VII Metaph.[as], quod *accidentia non*[6] *sunt entia, nisi*[7] *quia sunt entis*. Tota enim entitas eorum non est aliud, nisi quod[8] sunt aliquid entis, quod est substantia.

Et haec est ratio analogiae[at], quae attenditur inter substantiam et vere accidentia, in quantum suscipiunt praedicationem entis, ut dicitur in IV Metaph.[au]. Quae analogia non est secundum aliquid, quod accidit substantiae vel accidenti, sed unumquodque eorum per suam essentiam dicitur ens[av]. Intentio enim entis prima et formalissima est omnium intentionum, secundum quam res primo intelligitur formaliter distare a nihilo[aw]. Quod non potest esse per aliquid, quod accidat rei. Unde substantia dicitur ens per suam essentiam secundum rationem absolutae subsistentiae.

Ea autem, quae substantiis insunt, similiter dicuntur entia per[9] essentiam, in ordine tamen ad substantiam, non sicut ad causam, quamvis et hoc verum sit, scilicet quod substantiae sunt causae accidentium.

1 completi] *om.* E ; complete U V
2 invenitur hic modus] est E
3 non] nec U V W
4 quae — substantiae] *om.* B.
5 habent] habentia B U
6 non] *om.* E M U V W
7 nisi] *om.* E M U V W
8 quod] quia B E M
9 per] *add.* suam V

as Aristoteles, *VI Metaph. c. 1* (Didot II, 538).
at conf. i ; fl ; fl.
au Aristoteles, *III Metaph. c. 2* (Didot II, 500).
av conf. i ; bk.
aw conf. l ; ag.

Unumquodque enim dicitur ens per suam essentiam, non concernendo causam aliquam, ut supra dictum est[ax].

Nec etiam in ordine ad substantiam sicut ad subiectum secundum rationem inhaerendi, si proprie loquamur. Ordo enim ad subiectum secundum inhaerentiam natura et intellectu posterior est eo, quod inhaeret. Unde ex hoc ordine ea, quae inhaerent substantiis, suam entitatem non habent. Secundum hanc enim rationem inhaerendi ex huiusmodi forma et subiecto fit unum ens per accidens sive ens secundum quid, cuius entis in eo, quod tale ens, principium est non solum subiectum, sed etiam inhaerens forma, immo magis ipsa forma, cum ipsa sit secundum rationem actus talis entis principium. Unde secundum Avicennam[ay] esse in subiecto non est essentia accidentis, sed eius naturalis proprietas.

Sed unumquodque eorum dicitur ens, quia est modus quidam vel[1] dispositio entis ; et hoc est essentia[2] uniuscuiusque eorum. Unde et definitiones [B 10 vb] dicentes, quid est unumquodque eorum, sunt ex additione, et ingreditur res alterius naturae. Quod non contingit in substantiis, ut ostenditur in VII[3] Metaph[at].

[V 20 va] Quia vero neque substantia, nec ea, quae substantiis insunt, formaliter dicuntur entia [U 71 ra] in ordine ad suas causas, ut dictum est[ba], quoniam etiam substantia dicitur ens secundum rationem absolutae subsistentiae, et ens per se secundum rationem intrinseci [E 114 rb] actus formalis, hanc autem absolutionem quoad sui quidditatem et essentialem subsistentiam ea, quae insunt, habere non possunt, hinc est, quod solum habent rationem entis secundum hunc tertium principiandi modum[bb], qui[4] his, quae substantiis insunt, est quasi complementum secundi modi, qui proprius est substantiis.

II

[*De origine accidentium*]

De origine eorum, quae substantiae insunt, et universaliter omnium generum aliorum a substantia[5bc].

1 vel] et B M
2 essentia] esse et natura V
3 VII] XII V
4 qui] *add.* in E
5 De — substantia] *om.* B M U W

ax conf. q ; ba.
ay cf. Averroes, *V Metaph. n. 14.* Conf. not. dm.
az Aristoteles, *VI Metaph. c. 5* (Didot II, 542).
ba conf. q ; ax.
bb conf. h.
bc conf. ap ; fu.

Sunt autem huiusmodi entia secundum hunc tertium modum[bd] [M 2 va] in quadruplici differentia in genere[be], habentia[1] gradum et ordinem, secundum quod est gradus et ordo in modo, qua suam entitatem formaliter trahunt ex alio. Cum enim commune omnium sit, quod ipsa[2] sunt entis, hoc potest esse quadrupliciter.

Uno modo, ut aliquid sit entis secundum formalem et definitivam rationem eius, cuius est, secundum rationem videlicet[3] suae quidditatis[bf].

Secundo modo, ut sit aliquid entis secundum idem ipsum ens in ratione subiecti.

Tertio, secundum idem ipsum ens subiectum et secundum[4] aliud[5], quod est in eodem subiecto[bg].

Quarto, secundum haec, quae proximo dicta sunt[6bh], et secundum rationem alterius, quod est in alio subiecto ab isto.

Sufficientia patet. Ens enim, quod ex alio dependet secundum hunc modum, non capit suam entitatem formaliter ex eo, nisi[7] aliquo istorum quattuor modorum. Exempla de singulis patebunt in suis locis[bi].

Sunt enim ea entia huiusmodi tertii generis, quae sumuntur secundum rationem analogiae[bk], qua[8] attribuuntur alicui subiecto. Quae attributio convenit eis per se et secundum rationem suae essentiae ; unde et per essentiam et non secundum solam denominationem convenit sic attributis ratio entis.

Non sic autem ea, [W 170 v] quae dicuntur per attributionem ad aliquid sicut ad finem, sicut urina vel diaeta vel exercitium[9] dicuntur sana per respectum ad sanitatem animalis, quae est finis ; vel per attributionem ad aliquod efficiens, ut diaeta vel herba[10] dicitur medicativa per attributionem ad [V 20 vb] medicum vel artem medicinae, quae est proprie efficiens in hoc genere. Hoc enim accidit sic attributis. Unde nec

1 habentia] habente B
2 ipsa] *add.* sic W
3 videlicet] universalem B ; *om.* E
4 secundum] *add.* aliquod B
5 aliud] rationem alterius E
6 haec — sunt] subiectum et secundum aliud, quod est in eodem subiecto E
7 nisi] *add.* ab B E
8 qua] aliquando E ; quae V
9 exercitium] exercitia B U
10 herba] urina B

bd conf. h ; ax ; bx.
be conf. k.
bf conf. bm ; cm.
bg conf. bh.
bh conf. bg.
bi conf. bs ; bv ; ck ; cu ; dn ; ek ; fg ; fv ; fz ; gp ; to ; uf.
bk conf. i ; av.

per essentiam sunt id, quod praedicatur de ipsis secundum hanc attributionem. Et hi tres modi analogiae distinguuntur super principium IV Metaph[bl].

1

[*De eo, quod est entis secundum formalem et definitivam rationem eius, cuius est*[bm].]

[B 11 ra] Ea igitur, quae sunt primi generis, quia sunt quidam modi entis secundum rationem suae quidditatis, ex ratione videlicet definitiva dicente[1] propter quid talium entium, habent naturam et rationem proprietatem[bn]. Nec proprie sunt accidentia, nisi extenso nomine ; in quantum attribuitur ei, cuius sunt proprietates, ratio subiecti ; et rationi formali, quae est ratio definitionis[2], attribuitur ratio causae[3]. Secundum hoc enim et ista modum accidentium intelliguntur habere, quae per causam insunt subiecto[bo].

Sunt autem huiusmodi in duplici differentia. Quaedam enim insunt rei secundum rationem suae essentiae secundum se et absolute[bp]. [U 71 rb] Et haec omnia in re ipsa[4] privationem important[bq]. Quorum omnium prima genera sunt unum et multa. Dico autem, quod huiusmodi realiter privativa sunt. Non enim potest ens per suam essentiam absolute sibi ipsi esse causa alicuius positivae informationis. Ordo enim entis ad huiusmodi modum est sicut subiecti ad formam, sub cuius actu subiectum se ipsum facere non potest. Potest autem ens per suam essentiam esse causa remotionis extranearum dispositionum[br], quod non est aliud, quam esse causam aliquorum privativorum modorum circa se. Quamvis autem huiusmodi realiter importent privationem, ratio tamen quandoque vestit ea quibusdam nominibus positivis, ut possint intelligi esse quidam modi entis secundum rationem proprietatum[5]. Et hoc fit, cum huiusmodi ex proprio genere subiecto definiuntur. Quo fit, ut iam sint aliquid entis, scilicet proprii subiecti secundum formalem eius rationem. Et sic trahunt

1 ex — dicente] et rationem universalem definitivam dicentem B
2 est — definitionis] definitiva est B E V
3 causae] *add. in marg:* ut quid est idem, est unum in substantia, et propter quid est unum, quia est ens M
4 haec — ipsa] hae differentiae ipsam E ; haec omnia rei U
5 rationem proprietatum] rationum proprietatem B

bl Aristoteles, *III Metaph. c. 2* (Didot II, 500).
bm conf. bf ; dg ; dv ; ey ; ez ; fk ; gm ; ho ; ta ; te.
bn conf. td.
bo conf. ae.
bp conf. bu ; bw.
bq conf. bu ; cc ; md.
br conf. cd.

suam quidditatem et entitatem formaliter [M 2 vb] ex genere subiecto, ut[bs] verbi gratia par et impar ex numero, aequale et inaequale ex uno in quantitate, simile et dissimile ex uno in qualitate, et sic de aliis.

Sunt autem et[1] alia, quae insunt rei secundum rationem suae essentiae, sed in ordine ad aliud[bt]; et haec possunt aliquid positive importare in suo genere subiecto per modum proprietatis. Cuius rei ratio est, quia non sumuntur ex ratione rei subiectae [V 21 ra] secundum se et absolute sicut praedicta[bu] sed intelliguntur in re ex ordine ad aliquod ens positivum, ut sunt[bv] causa, causatum, potentia activa et potentia passiva, et quaedam relativae habitudines, et similia, si quae res sunt, quibus tales modi et similes conveniant per essentiam[2]. Sumunt enim hi modi rationem suae entitatis ex formali ratione generis subiecti, in ordine tamen ad aliud; et ex hoc rationem proprietatum habent, quemadmodum et praedicta[bw]. Et quod per hunc modum sint aliquid entis, hoc est eorum essentia, quam secundum dictum modum[bx] trahunt ex alio formaliter determinante tamen et faciente hoc ratione[by], quae secundum hunc modum [bz] ea determinat et facit esse dispositiones proprias entium. Non enim sunt ab actu naturae[ca].

Quod patet primo ex fine. Quia, ut dictum est[cb], ea [B 11 rb] quae sunt ab actu naturae, sunt principium alicuius naturalis[3] operationis. Haec autem non sic se habent.

Item patet ex natura rei, ex cuius formali ratione sumuntur. Quamvis enim res per suam essentiam possit esse principium et causa remotionis[4] extranearum[5] dispositionum a se[cc], non tamen potest se ipsam facere in actu naturaliter secundum aliquam realem formam, nisi huiusmodi res sic sit distincta in suis partibus, ut in se habeat principium sui motus et ex se moveatur, ut sunt animata. Sed de huiusmodi dispositionibus, quae in animatis ex se ipsis acquiruntur, non est hic sermo. [U 71 va] Omnes enim huiusmodi formae concernunt aliquam realem transmutationem, sicut et aliae formae naturales.

1 et] *om.* B M V
2 per essentiam] *om.* E
3 naturalis] modi vel E
4 remotionis] entitatis E
5 extranearum] naturarum et V

bs conf. bi.
bt conf. cf.
bu conf. bp.
bv conf. bi.
bw conf. bp ; gc ; gd.
bx conf. h ; ax ; bd.
by conf. ae.
bz conf. bt.
ca conf. cg.
cb conf. x.
cc conf. br.

Item patet tertio ex propria ratione et natura istorum entium. Quia, sicut dictum est, non sunt realiter nisi vel privatio[ce], quae formaliter est non ens, vel, si dicant aliquid positive in ordine ad aliud[cf], tunc sic se habent ut illo existente vel non existente re vel intellectu, haec[1] insunt vel non insunt, absque omni naturali transmutatione[cg]; quod non est possibile in formis importantibus aliquam rem naturae.

Oportet igitur principium et causam horum accipere apud intellectum quasi effective[ch], et apud substantiam sive rei essentiam quasi subiective, et rei rationem quasi originaliter et informative.

Subiectum enim sive quaecumque forma in subiecto non potest esse causa efficiens alicuius rei secundum naturam nisi respectu alterius subiecti. De ratione enim causae et causati est, ut sicut differunt ratione, sic et [E 114 va] subiecto sint distincta. Et quia natura non distinguit inter rem subiectam et rationem rei subiectae[ci], sed principium distinctionis est intellectus, immo intellectus est constituens rei rationem in quantum huiusmodi, ut infra ostendetur[ck], hinc est, quod etiam ea, quae ex formali ratione eliciuntur, sunt acta per intellectum. Intellectus igitur noster, agens primo et originaliter virtute sua universali et maxime formali, [M 3 ra] deinde autem intellectus possibilis[cl], factus in actu quoad apprehensionem rei quantum ad suam quidditatem et formalem eius rationem, sic, inquam, factus in actu [V 21 rb] secundum determinatam formam, ex rei quidditate elicit huiusmodi entia, et agit[2] entitatem in eis, ut hoc[3] sit prima formalis ratio entitatis eorum, quia[4] sunt[5] entis[6] secundum modum praedictum[cm]. Secundum hoc enim ens naturae est de intellectu quidditatis eorum et cadit in eorum definitione[cn]. Et haec est prima radix et origo omnium eorum, quae sunt ab actu intellectus quantum ad id, quod sunt, et quae sunt res primae intentionis[co], et in quantum oportet omnium talium entitatem resolvere sicut in primum principium huiusmodi generis entium, quod est ab operatione intellectus.

1 haec] non E ; sic *corr. ex* si M
2 agit] *add.* quidditatem seu U
3 hoc] hic M ; haec W ; *om.* E
4 quia] quae U
5 sunt] *add.* aliquid E
6 quia — entis] quia quae sunt entia B

ce conf. bq.
cf conf. bt.
cg conf. ca.
ch conf. by ; nv.
ci conf. dy ; fq.
ck conf. nv.
cl conf. ql ; tt.
cm conf. bf.
cn conf. dg ; gb.
co conf. nv.

Quamvis autem haec talia entia secundum modum praedictum[cp] aliquam capiant entitatem, non tamen [B 11 va] adhuc complete habent rationem entis, nec sunt in aliquo decem generum[cq], nisi sint[1] ipsorum generum proprietates. Habent autem complete rationem entis[2], in quantum sufficit ad constituendum[3] aliquod genus praedicamenti, si ea, ex quorum formali ratione ista sumuntur, fuerint alicuius entis naturales dispositiones, ut infra dicetur [cr].

Haec igitur sunt primi generis entia eorum, quae secundum tertium modum in principio propositum[cs] suam entitatem formaliter ex alio capiunt. Et universaliter sunt entium per se et proprie passiones; et inve [U 71 vb] niuntur huiusmodi generaliter in omni genere entium, tam substantiarum quam accidentium. Et propter hoc sit ipsum primum genus.

2

[*De eo, quod est entis secundum idem ipsum ens in ratione subiecti*[ct]]

[W 171 r] Secundum autem genus entium, quod rationem suae entitatis formaliter ex alio trahit, est illud, quod est entis solum secundum rationem subiecti in quantum subiectum. Et huiusmodi inter novem genera accidentium[cu], quibus primo et per se hoc convenit, sunt quantitates et qualitates reales[cv], quae important aliquam rem naturae circa substantiam.

Dupliciter autem potest aliquid habere rationem subiecti[cw].

Uno modo[cx], in quantum aliquid subicitur alicui formaliter sibi inhaerenti, ita ut fiat ex eis aliquod unum ens tamquam ex subiecto et forma.

Alio modo sive alia ratione[cy], secundum quod aliquid subsistendo sustentat[4] aliquam naturam vel dispositionem sibi adhaerentem[5].

Dico igitur, quod huiusmodi entia huius secundi generis trahunt entitatem suam, in eo quod sunt entia, formaliter ex alio secundum rationem

1 sint] sicut M W
2 nec — entis] *om.* V
3 constituendum] cognoscendum B
4 sustentat] suscipit B
5 adhaerentem] inhaerentem E U V

cp conf. bf.
cq conf. gb.
cr conf. fa.
cs conf. h.
ct conf. du ; dx ; ey ; fw.
cu conf. df.
cv conf. bi ; dn ; fe ; tb.
cw conf. dp.
cx conf. da.
cy conf. db ; gh.

subiecti[cz], non per modum substantis sive secundum eam rationem qua substat alicui formae, sive substantiali sive accidentali[da]. Hic enim modus est alicuius existentis in potentia et habentis rationem materiae. Unde huiusmodi entia, quae secundum hunc modum solum inessent, non traherent[1] rationem suae entitatis ex eo formaliter, sed solum[2] secundum quod reducuntur in suas causas, in quantum videlicet causa agens facit huius modi entia in subiecto in ordine ad aliquem finem.

Sed dico, quod huiusmodi entia sunt entis secundum rationem subiecti per modum subsistentis in se et per se ; ipsa autem fiunt et sunt in eo quasi per modum adhaerentiae, ut naturales dispositiones eius extraneae, tamen a natura sua ipsum disponendo [M 3 rb] adhaerentes. Quo fit, ut cum tale ens sit ens simpliciter secundum absolutam suam subsistentiam, et sic modo maxime formali, ea, quae praedicto modo[db] insunt, trahunt rationem suae entitatis[dc] ex eo, [V 21 va] et sunt formaliter entia, quia sunt talis entis dispositiones. Et haec est ipsorum essentia.

Et quia nomine dispositionis sive adhaerentiae videtur importari aliquid accidentalitatis[dd], intelligenda est haec accidentalitas a parte subiecti, cui accidit sic disponi.

Sed ex parte altera esse dispositiones talis subiecti est essentia talium entium, secundum quod etiam attenditur analogia[de] [B 11 vb] eorum ad substantiam secundum rationem entis ; et hoc est commune omnibus novem generibus, ut ostenditur in IV[3] Metaph.[df]

Quod autem proprie pertinet ad haec entia huiusmodi secundi generis, est quod, quantum ad illud quod sunt, non sunt elicita a ratione definitiva subiecti sicut praedicta[dg], sed habent causam apud naturam, a qua fiunt in subiecto in ordine ad aliquem finem ; [U 72 ra] solum autem trahunt rationem entis in quantum entia a subiecto secundum modum praedictum[dh].

Unde attenditur hic quidam ordo. Primo enim ens habens causam constituitur in esse per suas causas. Deinde attenditur in ipso eius formalis entitas secundum rationem quidditatis et formae[4]. Deinde ex hac

1 quae — traherent] quae sunt secundum hunc modum solum, modum habent in esse, ut illud traheretur B
2 sed solum] neque E
3 IV] XII E
4 Deinde — formae] *om.* B

cz conf. dz.
da conf. cx.
db conf. cy.
dc conf dv.
dd conf. ff.
de conf. i.
df Aristoteles, *XI Metaph. c. 5* (Didot II, 603).
dg conf. bm ; cn.
dh conf. dc.

formali ratione consideratur in eo naturalis proprietas eius, in quantum est ens[dl].

Quamvis autem quoad primum modum ens essentialiter trahat suam originem, ratio tamen entis quoad secundum modum essentialior est et magis formalis et propria. Tertium vero praedictorum[dk], videlicet naturalis eius proprietas, in quantum est ens, trahitur ex secundo.

Quantum ad primum modum entia haec, de quibus sermo est, fiunt ab agente in subiecto, et habent rationem entium naturae, ut supra dictum est de substantiis[dl].

Quoad secundum modum consideratur in unoquoque eorum ratio entis in quantum ens.

Ex quo tertio loco trahitur naturalis eorum proprietas, quae est esse in subiecto, secundum Avicennam[1dm].

Et[2] est etiam considerandum, quod variatur modus et ratio istorum entium in ordine ad subiectum, secundum quod variatur ratio subiecti.

Si enim consideretur subiectum[3] secundum rationem substantis, secundum hoc[4] ex subiecto et ex ipsis constituitur unum ens per accidens, cuius entis per accidens ipsum subiectum est pars secundum rationem materiae et[5] existentis in potentia.

Ea autem, quae insunt, habent rationem formae et existentis in actu. Et secundum hoc videntur habere et nomen et rationem accidentium, et condividuntur contra substantiam, secundum quod dicitur substantia a substando. Sed secundum quod dicitur substantia a[6] subsistendo, quae est formalior ratio substantiae quam praedicta, secundum hoc condividuntur secundum proprias rationes et nomen uniuscuiusque generum, sub nomine videlicet quantitatis, qualitatis[dn], et sic de aliis, quia secundum hunc modum attenditur propria eorum ratio, qua sunt entia, quam trahunt ab ente formaliori, quod est substantia. Et ita quantum ad id, quod attenditur in eis [E 114 vb] hoc, quod sunt per accidens, formaliora sunt substantiis[7]. Sed quantum ad id [M 3 va] quod consideratur in eis hoc, quod sunt per se, et hoc est eorum essentia secundum rationem, qua sunt entia, subiectum formalius est ipsis.

1 secundum Avicennam] *om.* W
2 et] *om.* E U W
3 consideretur subiectum] subiectum est E
4 secundum hoc] sic hic W
5 et]*om.* E
6 substando — a] *om.* U W
7 substantiis] subiectis W ; substantiis subiectis U

di conf. dk.
dl conf. v.
dm conf. Averroes, *V Metaph. n. 14:* Avicenna, qui cum vidit, quod haec dictio ' albus ' significat aliquid, in quo est albedo (existimavit) quod primo significat subiectum, et secundo accidens.
dn conf. bi ; cv.

Sunt igitur entia huiusmodi secundi generis haec, quae important in [V 21 vb] substantiis aliquas naturas, quae sunt suarum naturalium operationum sive motionum principia[do].

Quod duobus modis esse potest, ut supra tactum est[dp].

Uno modo, ut sint[1] principia talium motionum per se et primo. [B 12 ra] Et huiusmodi sunt reales qualitates[dq], secundum quas vel agunt vel patiuntur res, vel disponuntur secundum rationem subiecti alicuius[2] sibi debitae perfectionis secundum naturam. Unde Philosophus [U 72 rb] in V Metaph[dr]. determinat naturam et[3] rationem qualitatis in ordine ad motum.

Alio modo sunt quaedam talium operationum sive motionum sive etiam perfectionum principia, per se quidem, sed non primo. Et huiusmodi entia[4] sunt, quae quasi exigitive se habent ad hoc, ut quantitas, motus secundum locum, ut supra dictum est[ds].

Sed est hic quaestio : Cum in[5] diversis rebus determinatis secundum speciem natura determinet diversas et[6] determinatas quantitates et motus, sed[7] et unicuique[8] suam naturalem et[9] propriam qualitatem secundum uniuscuiusque esse specificum[dt], quod habet, videtur ille secundus modus[10], quo dictum est[du], quod entia quaedam entitatem suam formaliter trahunt ex alio secundum rationem subiecti, non differe a primo, ubi[11] dictum est[dv], quod quaedam trahunt entitatem suam[12] ex alio secundum formalem et specificam eius rationem et naturam.[13]

Sed considerandum est, quod alterius rationis est, quod aliquid suam entitatem trahat ex alio[14] ratione suae quidditatis ex formali eius ratione

1 sint] sunt B U W
2 subiecti alicuius] alicuius subiecti B ; alicuius U V W
3 naturam et] *om.* B E M U W
4 entia] *om.* E M U V W
5 in] enim E U V
6 et] *add.* hic U ; *add.* habet W
7 sed] *om.* M
8 unicuique] uniuscuiusque B M W
9 naturalem et] *om.* E M U W
10 modus] *add.* primi generis entium E
11 ubi] ut M U V
12 ex alio — suam] *om.* E
13 rationem et naturam] naturam vel rationem W ; rationem B E M V
14 alio] aliquo E U W ; alia V

do conf. t.
dp conf. ae.
dq conf. af.
dr Aristoteles, *IV Metaph. c. 13* (Didot II, 525).
ds conf. ag.
dt conf. dz.
du conf. ct.
dv conf. bm.

quasi elicitive ; [W 171 v] alterius autem, si[1] trahat ex alio secundum specificam eius naturam quasi subiective.

Primum istorum convenit primo modo supra dicto[dw], scilicet in quantum ratio distinguit inter subiectum sive rem et formalem eius rationem, et ex ipsa elicit huiusmodi entia, agens entitatem in eis.

Secundum autem istorum convenit huic secundo modo[dx], in quantum natura, quae non potest distinguere inter rem et suam formalem rationem[dy], determinat diversas naturas formales determinatarum specierum circa diversas res secundum determinatas earum specificas naturas, non autem ex ipsa specifica natura sive formali ratione earum, sed potius secundum ipsam[2], ut dictum est[dz].

Ex his autem duobus modis sive generibus entium oriuntur alia duo, quae sequuntur.

3

[*De eo, quod est entis secundum idem ipsum ens subiectum et secundum aliud, quod est in eodem subiecto*].

Tertium enim genus entium est, quod suam entitatem formaliter ex alio habet et secundum rationem subiecti, et hoc completive ; sed originaliter ex alio, quod attenditur in eodem subiecto[ea].

Et huiusmodi entia sunt ea, quae sic per se et[3] secundum proprias rationes ordinantur in aliquo decem generum, ut nullam naturam seu naturaliter realem dispositionem importent circa substantiam[4] quantum ad id, quod formaliter et primo significatur per nomen ; habent tamen de intellectu suo aliquam naturam, quam oportet attendere[5] in eodem subiecto.

Sunt autem talia ea, quae sunt in genere relationis, et quaedam alia. [B 12 rb] Dico autem ea, quae sunt in genere relationis[6] ; non enim omnes relativae habitudines pertinent ad hunc modum [M 3 vb] nec ad[7] [V 22 ra] genus praedicamenti quod est ad aliquid[8], puta si aliquae sunt relationes

1 si] *add. supra lin.* non E
2 ipsam] ipsa B M
3 et] *om.* E U W
4 substantiam] subiectum E
5 quam — attendere] quae est E
6 et — relationis] *om.* U
7 ad] *add.* aliquod B E
8 est — aliquid] aliquod est E

dw conf. bm.
dx conf. ct.
dy conf. ci ; fq.
dz conf. ci ; fq.
dz conf. cz ; dt.
ea conf. ew ; ex ; fb ; fd ; fz ; qr.

secundum rationem solum et non secundum rem. Quod quidem fit, vel cum subiecta talium relationum non sunt entia nisi secundum rationem, vel etiam si extrema ipsarum[1] non sunt distincta nisi secundum rationem, ut cum idem secundum idem refertur ad se.

Haec etiam reales relationes, quibus aliqua [U 72 va] referuntur per suam essentiam et non per aliquam naturam repertam in subiecto, proprie non pertinent ad hunc modum, nec ad genus praedicamenti quod est ad aliquid ; pertinent autem ad primum modum[2], ut dictum est ibidem[eb]. Quare autem removeantur a genere praedicamentali, infra videbitur[ec].

Distinguit autem Philosophus in V Metaph[ed]. duos modos generales omnium relationum[3], scilicet quod quaedam sunt relativa per se, quaedam per accidens[ee]. Qui duo modi dupliciter inveniuntur in relativis.

Uno modo in simpliciter relativis[4], absque eo, quod talia relativa vel ipsae relationes determinentur ad aliquod[5] genus praedicamenti[ef], ut verbi gratia si aliqua per suam essentiam referantur ad invicem secundum rationem causae et causati, utrumque istorum est relatum per se, non tamen relatione, quae sit in genere. Si autem referantur aliqua entia ad invicem per suam essentiam secundum rationem mensurae et mensurati, cuiusmodi relatio attenditur inter ens primum et alias rerum substantias, tunc aliud quidem per se, aliud vero per accidens intelligitur referri, ut dicit Philosophus in V Metaph[eg].

Alio autem modo invenitur per se et per accidens in relatis relatione determinata ad proprium genus, et haec sunt in eo genere praedicamentali[eh], quod est ad aliquid, et pertinent ad hunc tertium modum iam dictum[ei]. Activa enim et passiva[ek] non per suam essentiam, sed per aliquam naturam accidentalem repertam in substantia, similiter et illa, quorum respectus in mensuris[6] fundatur super aliquam proportionem numeralem, ut aequale, inaequale et eorum species, per se sunt relativa quantum ad utrumque extremorum et ordinata in genere determinato,

1 extrema ipsarum] ipsa B ; extrema eorum E ; extrema V
2 nec — modum] om. B
3 relationum] relativorum U V W
4 relativis] relatis E U V W
5 aliquod] *om.* B U V W
6 in mensuris] *om.* E M U V W

eb conf. bm.
ec conf. ef ; ga.
ed Aristoteles, *IV Metaph. c. 15* (Didot II, 526).
ee conf. eu ; fc.
ef conf. ec.
eg Aristoteles, *IV Metaph. c. 15* (Didot II, 527) ; conf. eu.
eh conf.
ei conf. ea.
ek conf. bi.

quod est ad aliquid. Scientia autem et scibile et sensus et sensibile quantum ad unum extremorum sunt quidem per se, quantum autem ad aliud sunt per accidens relativa[el], et secundum hoc etiam sunt vel per se vel per accidens determinata ad genus[em].

Si autem aliqua entia fuerint, quorum unum sit causale vel movens per suam essentiam, aliud autem motum secundum aliquam accidentalem dispositionem sibi ab agente vel[1] movente influxam, ipsum movens erit [B 12 va] quidem relatum per se, sed relatione non determinata ad genus ; relatione autem ea, quae est in genere, quae etiam proprie rationem accidentis habet, non refertur nisi per accidens ; ipsum autem motum per se refertur hoc genere relationis.

Secundum hanc autem relativorum distinctionem et differentiam invenitur apud theologos, quod aliquando ponunt in Deo relationem per se ad creaturas, aliquando autem removent ab eo hunc [V 22 rb] relationis modum, dicentes eum referri ad creaturam solum per accidens sive secundum rationem. Quorum utrumque verum est secundum diversam relatorum praedictam[en] rationem ; secundum quam diversitatem apud eosdem reperitur aliquando, quod [M 4 ra] relationes, quibus refertur Deus ad creaturam, sint accidens ; aliquando autem quod non sint accidens.

Unde Anselmus in Monologio cap. 25[eo], quaerens, quomodo Deus possit intelligi invariabilis non modo substantialiter, sed etiam accidentaliter, cum in se recipiat accidentia relativa, quibus ad creaturam refertur[2], respondet his verbis : *Sed quid repugnat quorundam*, [U 72 vb] *quae accidentia dicuntur, susceptibilitas el*[3] *naturalis incommutabilitas*, [E 115 ra] *si ex eorum assumptione nulla circa*[4] *substantiam consequatur variabilitas.* Et infra[ep] : *Sicut igitur summa natura accidentibus mutationem efficientibus numquam in sua simplicitate locum tribuit, sic secundum ea, quae nullatenus summae incommutabilitati repugnant, aliquando dici aliquid non respuit.* Et subdit de diversa accidentis ratione in hoc genere, sic[eq] : *Quemadmodum illa accidentia, quae mutationem aliquam accedendo vel recedendo faciunt, ipso suo effectu vere accidere rei, quam mutant, proprie dicuntur*[5], *sic illa, quae a simili effectu deficiunt, improprie dici accidentia*

1 ab agente vel] *om.* E U V
2 cum — refertur] *om.* E
3 et] in eo cui B
4 nulla circa] nullam E M V
5 proprie dicuntur] perpenduntur M ; Edd. ; perpenditur U

el conf. en.
em conf. eu.
en conf. el.
eo Anselmus, *Monologium c. 25* (*P. L.*, 158, 178).
ep Anselmus, *Monologium c. 25* (*P. L.*, 158, 179).
eq Anselmus, *Monologium c. 25* (*P. L.*, 158, 179).

proprie[1] *deprehenduntur*. Et inducit in eodem capitulo[er], secundum quid relativa accidentia faciant mutationem circa subiectum, quia videlicet non in quantum relationes sunt, sed ratione naturae, quae[2] est fundamentum relationis, ut sunt calores et colores et similia, ut ibidem dicit.

Eandem de relationibus sententiam Augustinus ponit manifeste V libro De trinitate cap. ultimo[es].

Volunt autem *aliqui*[et] relativa per accidens, de quibus dictum est[3], eu nominare relativa secundum rationem ; sed non est vis in verbis facienda, dummodo constet de rerum veritate.

Unum tamen circa hoc considerandum, quod ratio [B 12 vb] istorum modorum, scilicet per se et per accidens, sic se habet, quod sunt eiusdem coordinationis, et[4] si unum illorum fuerit secundum rem, aliud etiam secundum rem erit ; ut patet ex natura et ratione originis eius, quod est per accidens, ab eo, quod est per se. Ratio enim eius, quod est per accidens, consistit in quadam analogia ad id, quod est per se[5]. Unde et id, quod est per se[6], cadit in eius definitione. Quod non contingit in his, quae differunt his differentiis, quae sunt secundum rem et secundum rationem. Potest tamen hoc, quod est per accidens, dici secundum rationem, extenso nomine, sicut moderni doctores theologi[7ev] frequenter utuntur isto modo.

Redeundum[8] autem ad propositum universale de entibus huius tertii generis[ew]. Et [W 172 r] quia ratio talium entium, in eo quod entia, sumitur et a subiecto et ab alio, quod attenditur in eodem subiecto, ut praedictum est[ex], ideo ipsa manent in ordine talium entium, quae sunt formae intrinsecae vel[9] intrinsecus adveni[V 22va]entes, quamvis aliqua eorum requirant aliquod extrinsecum sub ratione termini ; non tamen exigunt hoc, ut ab eo rationem suae entitatis trahant, ut patet de habitudinibus relativis.

1 proprie] *om.* M U W Edd.
2 naturae quae] illius quod E
3 dictum est] dicimus E
4 et] ut B U V W
5 unum tamen — se] *om.* B
6 Unde — se] *om.* U
7 moderni doctores theologi] moderni doctores B ; quidam doctores theologi E ; theologi U W ; nostri venerabiles doctores theologiae V
8 redeundum] praedictum E
9 intrinsecae vel] *om.* B E M V W

er Anselmus, *Monologium c. 25* (*P. L.*, 158, 178).
es Augustinus, *V De trinitate c. 16* (*P. L.*, 42, 552).
et conf. eg ; en ; ev.
eu conf. ee ; en.
ev conf. et.
ew conf. ea.
ex conf. ea.

Oriuntur autem haec ex duobus generibus praemissis[ey] secundum hunc modum. Primo enim huiusmodi entia suam entitatem trahunt ex alio secundum formalem eius rationem. Et secundum hoc habent modum proprietatum alicuius naturae; et sic videntur pertinere ad primum genus supra dictum[ez].

Capiunt autem naturam et modum entis ordinabilis in genere per hoc, quod res[1], secundum eius formalem et [M 4 rb] definitivam rationem sumptae, sunt[2] alicuius substantiae naturalis[3] dispositio[a]; quod pertinet ad secundum genus praetaxatum[fb].

Ex hoc autem iam tertio loco haec sic se habent ad substantiam, ut sint eius dispositiones et modi accidentales, et sunt entia, quia sunt entis, scilicet substantiae, per modum subiecti, cui insunt, non tanquam ex formali eius ratione elicita, sed, ut dictum est[fc], accidentaliter, mediante natura illa et cum natura [U 73 ra] illa, ex qua primo et originaliter suam entitatem trahunt, existente in eodem subiecto, ut dictum est[fd], verbi gratia quantitas continua[fe], cum sit dispositio substantiae et vere accidens reale secundum naturam[ff]. Secundum hoc et unum[fg], quod sumitur secundum rationem quantitatis continuae circa substantiam corpoream, capit naturam accidentis ordinabilis in genere; et est principium numeri, qui sequitur divisionem continui, secundum Philosophum[fh], et est accidens in rebus corporalibus. Unum autem[4] immediate relatum ad substantiam, id est[5] circumscripto vel remoto omni accidente a substantia, non habet [B 13 ra] naturam nec modum accidentis ordinabilis in genere, sed tantum naturalis proprietatis consequentis tale ens[6]. Et sicut dictum est de uno, sic se habet de quibusdam aliis entibus, quae sunt istius modi.

Quia autem haec entia sicut et quaecumque alia, quae substantiis insunt, habent rationem entis secundum analogiam ad substantiam,

1 res] *add.* ex quibus trahuntur E
2 sunt] *add.* etiam U
3 naturalis] proprietas vel B
4 autem] *add.* et B
5 id est] *om.* M V W
6 ens] *add.* accidentis ordinabilis E

ey conf. bm; ct.
ez conf. bm.
fa conf. cr.
fb conf. ea.
fc conf. ee.
fd conf. ea.
fe conf. ev.
ff conf. dd.
fg conf. bi.
fh Aristoteles, *IV Metaph. c. 6* (Didot II, 518); *IX Metaph. c. 1* (Didot II, 573).

considerandum in his entibus[1] secundum praedicta[fl], quod entitas eorum, qua constituuntur in aliquo decem[2] generum, constat ex duplici analogia.

Primo enim aliqualiter capiunt rationem entis secundum rationem formalem alicuius entis naturae, ut dictum est[fk]. Hoc autem ens naturae ulterius est ens, quia est[3] entis veri, quod est substantia, accidens vel naturalis dispositio. Et sic ratio huius analogiae formaliter complet rationem primae analogiae[fl] in constituendo huiusmodi entia, ut dicant aliquam rem primae intentionis ordinabilem in genere.

Et hoc est, quod volunt aliqui[fm] dicere, quod realitas talium entium non est nisi realitas sui fundamenti.

Si enim intelligunt nomine rei vel realitatis aliquam naturam vel dispositionem naturalem[4], constat autem[5] tunc, quod talis realitas solum invenitur in fundamento talium entium. Quamvis enim[6] formaliter et primo [V 22 vb] eam non significent per nomen, tamen de intellectu suo eam important circa substantiam, et est fere simile, sicut, si intelligeremus[7] nomine entis solum id, quod per se et absolute subsistit, diceremus[8], quod tota entitas cuiuslibet[9] accidentis non est nisi entitas fundamenti, quod est substantia.

Si autem intelligunt nomine rei vel realitatis quidquid quocumque modo est secundum rationem cuiuscumque actus formalis[fn], qua[10] fit res primae intentionis, tunc dictum eorum veritatem habet quantum ad hoc, quod eadem est ratio formalis horum entium et fundamenti. Ratio enim definitiva, dicens, quid est eius[11] rei, quae est, fundamentum, ipsa est dicens[12] propter quid istorum entium. Et haec est prima ratio aliqualis entitatis in eis, ratione[13] agente in eis hanc entitatem[14] secundum prae-

1 quae sunt — entibus] *om.* U
2 decem] novem B M
3 quia est] *om.* E
4 vel — naturalem] *om.* E
5 autem] *om.* E U W
6 enim] aeque et E
7 intelligeremus] intelligerem E M U V W
8 diceremus] dicerem E M
9 cuiuslibet] cuiuscumque B E U
10 qua] quo B
11 eius] esse E U
12 quid — dicens] *om. B*
13 ratione] *add.* intellectiva E
14 entitatem] intentionem B

fl conf. at.
fk conf. bm.
fl conf. at ; fk.
fm conf. fs.
fn conf. fo.

dictam[fo] rationem. Sicut autem haec entia primo et originaliter trahunt aliqualem entitatem ex suo fundamento, ita ex ipso trahunt et[1] naturam generis praedicamentalis et [M 4 va] naturam accidentis[2] respectu substantiae, videlicet, ut habeant naturam et modum realium accidentium[3] substantiae[4].

Si autem huiusmodi entia velimus reducere in suas causas, tunc, quamvis ratione fundamenti habeant causam apud naturam, tamen ratione eius, quod formaliter et primo significatur per nomen, et in quo consistit ratio sui subiecti[5] proprii generis, sunt ab operatione intellectus[fp]. [B 13 rb] Natura enim nihil elicit nec efficit ex rei ratione, sicut nec distinguit[6] inter [U 73 rb] rem et rei rationem[fq] ; sed hoc est proprium opus [E 115 rb] intellectus, ut infra dicetur[fr].

Si autem ab huiusmodi entibus removeamus actum rationis, tunc secundum nullum modum sunt entia quantum ad[7] id, quod primo[8] significatur per nomen, sed relinquitur sola realitas et entitas fundamenti. Et sic tertio modo potest verificari dictum eorum[fs], sed tamen minus proprie, quia secundum hanc considerationem huiusmodi entia non ordinantur in propriis generibus, nisi fortasse secundum solam denominationem, secundum quam realis philosophus non distinguit haec rerum genera.

Haec igitur sunt tertii generis entia, de quibus aliqualiter patet, qua ratione sint entia, in eo quod entia[9], et in quas causas reduci habent.

1 et] etiam totam B
2 accidentis] accidentalis B U ; accidentalitatis W
3 accidentium] entium E
4 videlicet — substantiae] *om.* M
5 sui subiecti] *om.* E ; sui M U W
6 distinguit] *add.* in re vel E
7 removeamus — ad] abstrahitur E
8 primo] *om.* E M U V W
9 in — entia] *om.* B

fo conf. fn.
fp conf. nw ; rb.
fq conf. ci ; dy.
fr conf.
fs conf. fm.

4

[*De eo, quod est entis secundum idem ipsum ens subiectum, et secundum aliud, quod est in eodem subiecto, et secundum rationem alterius, quod est in alio subiecto ab isto*].

Quartum genus[ft] entium, quod quoad praedictum modum[fu] formaliter ex alio[1] dependet per essentiam, est quod eo est ens, quo[2] est entis[3] secundum rationem subiecti, et[4] secundum aliquid aliud, quod attenditur in eodem subiecto, et originatur ex ratione alterius, quod est diversum subiecto. Et hoc est secundum originem primum in formali ratione huiusmodi entis. Et propter hoc unumquodque talium entium dicitur extrinsecus adveniens, verbi gratia ipsum ubi[fv], quod est res determinati generis, unum de decem praedicamentis[5].

Ipsum, inquam, est ens, quia est entis secundum rationem subiecti, quod est substantia, eo modo sicut dictum est supra[fw] de aliis. Inest autem [V 23 ra] substantiae ratione dimensionum [W 172 v] suarum, quas respicit prius natura quam substantiam ; et ita inest subiecto secundum aliquid aliud, quod attenditur in eodem subiecto. Sed primo omnium inest ex ratione loci continentis, quod est aliud a subiecto. Unde in Sex principiis[6] dicitur[fx], quod *ubi est circumscriptio*[7] *corporis*, *a circumscriptione*[8] *loci procedens*[9]. Et sic se habet de aliis entibus, quae sunt eiusdem modi. Oritur ergo ratio formalis talium entium ab extrinseco, sed accedit[10] formalitati[11] eorum natura in subiecto, secundum quam insunt. Completur autem in eis ratio entis ultima relatione sui ad substantiam, cui insunt.

Sunt autem huiusmodi entia universaliter numero sex rerum genera[fy],

1 alio] subiecto eo E
2 est ens quo] quod est ens B ; deest ab eo E ; est ens quod M
3 entis] *add.* non B
4 et] sed B E M U V W
5 praedicamentis] *om.* M U V W
6 Sex principiis] VII Phys. E
7 circumscriptio] *add.* pariter E
8 a circumscriptione] affectus quam ratione E
9 procedens] praecedens E
10 accedit] accidentaliter E
11 formalitati] mediante E ; formalitate M

ft conf. ge.
fu conf. bc.
fv conf. bi.
fw conf. ct.
fx Gilbertus Porreta, *De sex principiis* (*P. L.*, 188, 1264).
fy conf. bi ; gp .

quae dicuntur formae extrinsecus advenientes. Quae entia[1] eodem modo et in easdem genere causas reducenda sunt sicut et praedicta[fz], quae pertinent ad tertium genus entium[2].

Sed potest hic aliquis quaerere[ga], quare secundum ea, quae sumuntur ex formali et definitiva ratione substantiae[gb], non constituitur aliquod genus praedicamenti distinctum secundum propriam rationem a genere substantiae, sicut videmus, quod hoc contingit secundum alia genera, puta[3] secundum rationem quantitatis : aequale et inaequale ; secundum qualitatem : simile [B 13 va] et dissimile, quae sunt quaedam relationes ; secundum rationem loci : ipsum ubi[4] ; et sic de pluribus aliis.

Sed considerandum, quod secus est de his, quae sumuntur ex ratione substantiae, et de his, quae sumuntur ex ratione aliorum generum. Ea enim[5], quae sunt ex substantia, semper eundem respectum et ordinem habent ad substantiam [M 4 vb] secundum rationem videlicet propriorum[6] accidentium et per se passionum substantiae. In quantum enim sumuntur ex substantia secundum rationem suae quidditatis, non possunt respicere aliud ens a substantia, eo quod substantia est ens per se secundum rationem absolutae [U 73 va] subsistentiae[7]. Unde pertinent ad idem genus secundum rationem proprietatum substantiae[gc].

Res autem aliorum generum dupliciter considerari possunt.

Uno modo secundum rationem suae naturae secundum se et absolute, circumscripta ab eis ratione subiecti[8]. Et quae secundum hoc ex ratione eorum accipiuntur, considerantur ut proprii modi talium naturarum, et habent rationem proprietatum[gd]. Et secundum hoc non exeunt rationem proprii generis, ex cuius propria ratione sumuntur.

Alio modo considerantur res aliorum generum in ordine ad subiectum, in quantum sunt quaedam dispositiones substantiae. Et secundum hoc possunt aliqua ex ratione eorum sumi circa substantiam tamquam modi et dispositiones ipsius[9] substantiae. Et sic secundum hoc[10] unumquodque talium habet aliquam propriam rationem determinati generis,

1 entia] *add.* etiam B V
2 entium] *om.* E M U V W
3 puta] haec principia E
4 ipsum ubi] ubi ipsum fit E
5 generum — enim] *om.* E
6 semper — propriorum] *om.* E
7 absolutae subsistentiae] absoluta ut subsistens E
8 subiecti] substantiae E
9 ipsius] *om.* B E M V W
10 secundum hoc] *om.* B E M V W

fz conf. bi ; ea.
ga conf. ec ; ho.
gb conf. bm ; cm ; cq.
gc conf. bw.
gd conf. bw.

in quantum sic ex ratione alicuius naturae sumitur, non ut sit aliquis modus vel proprietas eiusdem naturae, sed ut secundum ipsam sit aliquis modus[1] et dispositio substantiae. Proprietas enim in quantum huiusmodi intra [V 23 rb] naturam et rationem proprii generis subiecti continetur; illud autem, quod accipitur secundum rationem alicuius naturae, et circa aliquid aliud accipitur, ut forma habens propriam[2] rationem alicuius determinati generis circa substantiam, quamvis in intellectu suo importet circa substantiam naturam huiusmodi generis, ex cuius ratione sumitur. Et huiusmodi sunt, quae pertinent ad tertium et quartum genus entium, ut praedictum est[ge].

III

[*De genere*]

In quo ostenditur communis ratio eorum, quae ordinabilia sunt in genere, et qua ratione a coordinatione generum removentur[3].

Considerandum nunc de ratione eorum, quae ordinari habent in aliquo genere, et qua ratione aliqua a coordinatione generis[4] excluduntur, secundum quod realis philosophus entium genera considerat.

Sunt autem tria, quae oportet concurrere in quolibet ente ad hoc, quod per se et primo inveniatur in aliqua generis coordinatione.

Primo enim oportet, ut sit aliqua res naturae sive ut importet aliquam rem naturae[gf]. Entia enim, quae sunt in genere secundum iam dictam considerationem[gg], sunt per se et participant ordinem per se; quod non competit nisi rebus naturae.

Important autem huiusmodi entia aliquam rem naturae vel per modum [B 13 vb] per se subsistentis, qui modus proprius est substantiae, vel per modum formaliter disponentis sive modificantis substantiam secundum rationem alicuius naturalis operationis[gh]; et hoc sive active, sive passive.

Quod quidem contingit tripliciter.

Uno modo, in quantum huiusmodi dispositiones sunt aliquae naturae et sunt principia talium operationum sive motionum[gi] per se quantum ad id, quod principaliter significatur per nomen, ut ea, quae[5] sunt naturales rerum qualitates et quantitates.

1 vel — modus] *om.* E
2 propriam] veram E
3 Caput III — removentur] *om.* B E M U W
4 generis] generum B W
5 quae] *om.* E U W

ge conf. ea ; ft.
gf conf. gl ; hm.
gg conf. gf.
gh conf. cy ; gk ; gn ; go.
gi conf. gh ; gk ; gn.

Alio modo, in quantum aliqua quasi consecutive se habent ad praedictas entium motiones[gk] sive earum[1] principia et ex his agente ratione elicita. Quo fit, ut et re et intellectu secum afferant praedictas[gl] naturas circa substantiam in disponendo ipsam. Cuiusmodi sunt habitudines relativae [U 73 vb] et quaedam alia, de quibus supra dictum est[gm] ; quae etiam inveniuntur in genere quantitatis, et quaedam in genere[2] qualitatis.

Tertio modo sunt quaedam, quae se habent ad dictas[gn] motiones sive rerum naturales operationes sive earum[3] principia, immo potius [M 5 ra] ad ipsam substantiam secundum[4] rationem istarum naturalium[5] dispositionum, quasi circumstantialiter. Unde fit, ut ipsa re et intellectu praedictas[go] naturas secum ferant in disponendo substantiam, agente tamen intellectu in eis[6] entitatem, quae principaliter et formaliter significatur per nomen. Quae etiam secundum proprias rationes ordinantur[7] in [E 115 va] determinatis et propriis generibus[8]. Et ista sunt sex rerum[9] genera, quae auctor Sex principiorum [V 23 va] dicit[gp] esse formas extrinsecus advenientes. De quibus dicit Boethius in libro De trinitate[gq], quod huiusmodi non significant aliquas res, sed rerum circumstantias.

Secundum, quod attenditur in ente ordinabili in genere secundum directam generis coordinationem, est, ut sit ens completum ultimata sui perfectione[gr], quae sibi competit secundum propriam rationem et modum suae essentiae, in habendo videlicet suam speciem. Cuius causa est, quia ratio entis, quae distinguitur secundum diversa genera, est prima et formalissima omnium intentionum, ut[10] dictum est[gs], qua res primo et formaliter differt a nihilo ; quod non est nisi secundum actum

1 earum] eorum B E V
2 quantitatis — genere] *om.* E
3 earum] eorum B U V W
4 substantiam secundum] *om.* E
5 naturalium] *add.* operationum vel E
6 tamen — eis] cum eis U
7 ordinantur] ordinatur B W
8 generibus] *add.* essentias et rationes E
9 rerum] *add.* principia sive E
10 ut] *add.* supra E

gk conf. gh ; gi.
gl conf. gf.
gm conf. bm.
gn conf. gh ; gi.
go conf. gh.
gp earum (formarum), quae superveniunt extantibus, aliae simpliciter intra substantiam spectantur, ut linea, superficies, corpus ; aliae veniunt extrinsecus, ut facere, ut pati, ut compositum esse, ut ubi, ut quando, ut habere. Gilbertus Porreta, *De sex principiis* (*P. L.* ,188, 1200).
gq Boethius, *I De trin. c. 4* (*P. L.*, 64, 1253).
gr conf. hp ; hs ; id.
gs conf. b.

completum suae quidditatis et essentiae, ut infra[gt] declarabitur[1]. Cuius complementi et perfectionis ratio in quolibet huiusmodi ente est, ut sit simpliciter et per se ens. Huiusmodi autem est, quod simpliciter et per se intentum est a natura ; et talia sunt, quorum unumquodque habet suam entitatem[2] et complementum secundum speciem absolute et secundum se, et non per accidens.

Est etiam tertio considerandum[gu], quod ad hoc, quod aliqua sint unius generis, necessarium est ea participare unam rationem communem ipsis[gv] ; aliter enim non essent unius coordinationis nisi secundum aliquid commune repertum in eis.

[B 14 ra] Potest autem huiusmodi communis ratio dupliciter accipi. Uno modo secundum naturam rei absolute[gw]. [W 173 r] Alio modo[gx] secundum rationem alicuius analogiae[3].

Primo modo, ut videlicet accipiatur ratio animalis secundum naturam animalis in se et absolute[gy]. Quod non est nisi ex eo, quod in his, quae sunt unius coordinationis secundum illud[4] genus, invenitur aliquid unum, quod unius rationis et naturae existens est principium illius generis totius[gz]. Et hoc primum et radicale principium in rebus generabilibus et corruptibilibus est materia[ha]. Et universaliter in omnibus, quae sunt unius coordinationis secundum genus, oportet huiusmodi principium esse materiam, vel aliquid habens modum et rationem materiae. Actus enim simplex in diversis [U 74 ra] non distinguitur nisi secundum absolutam et omnimodam diversitatem, quae distrahit extra genus, cum actus simplex a simplici se toto differat.

Sed quia res non determinatur ad aliquod genus nec reponitur in genere per materiam, sed secundum rationem alicuius actus formalis, sicut etiam dicit Philosophus in VIII Metaph.[hb], quod nomen generis magis significat formam quam materiam, hinc est, quod completiva ratio generis trahitur ex hoc, quod illud idem fundamentale et originale generis principium, scilicet materia, cum distinguitur per diversas formas, oportet in omnibus formis[5] reperiri unam intentionem correspondentem

1 declarabitur] determinatur E
2 Huiusmodi — entitatem] *om.* V
3 uno — analogiae] *om.* B
4 illud] idem B E
5 oportet — formis] convenit ergo E

gt conf. ep ; kw.
gu conf. kr ; ks ; kt.
gv conf. ks.
gw conf. hf.
gx conf. he.
gy conf. hf ; hl ; hm.
gz conf. hq.
ha conf. mg.
hb Aristoteles, *VII Metaph. c. 1* (Didot II, 558).

unitati materiae seu materialis principii. Quo fit, ut huiusmodi omnia sint unius rationis, et sic per consequens unius coordinationis secundum genus. Et secundum hoc vere et proprie accipitur ratio generis apud realem [M 5 rb] philosophum, secundum quod Philosophus [V 23 vb] dicit in X Metaph[hc], quod *corruptibilia et incorruptibilia non sunt unius generis*, nec discreta et continua, [Des. E 115 va lin. 28] ; et similia.

Alio modo[he] accipitur communis ratio generis non secundum naturam rei in se, ut dictum est[hf], sed secundum rationem alicuius analogiae, quae proportionalitas dicitur. Et sic plerumque realis philosophus secundum probabilitatem constituit unitatem generis ; verbi gratia rationem huius generis, quod est substantia, tam in corporeis quam in incorporeis accipit a ratione substandi, quamvis imponatur nomen substantiae secundum rationem subsistendi. Venatur enim hoc nomen a modo substandi, qui proportionaliter invenitur in his rebus. Sicut enim haec suis modis et suis proprietatibus vel etiam accidentibus substat[1], ita etiam[2] ille suis. Et similiter naturam corporis, quod est in genere substantiae, arguit esse naturam[3] unam in omnibus corporibus, eo quod omnia corpora similiter suis dimensionibus terminantur ; et secundum hoc dicit omnia corpora esse unius generis. Similiter etiam accipit unam naturam communem in omnibus continuis et discretis ; similiter et in aliis.

Et quoad istum secundum modum[hg] videntur entia distingui et ordinari logice et secundum famositatem, ut Commentator loquitur super V Metaph.[hh] et super III Phys.[hi], solum in decem genera, quae praedicamenta dicimus. Et hoc Philosophus innuit in Praedicamentis[hk], ubi dicit se enumerasse omnes modos qualitatis[4], *qui consueverunt dici.*

Secundum primum autem istorum modorum[hl], scilicet considerando res secundum proprias suas naturas, non coarctantur ad hunc numerum generum, sed ea, quae logica ratione sunt unius generis, secundum veritatem non sunt semper unius generis, ut hinc inde patet de corpore, quod est in genere substantiae, et de pluribus aliis[5].

1 substat] substant B V W
2 etiam] *om.* B M V W
3 naturam] *om.* M V W
4 qualitatis] quantitatis E M
5 et similia. Alio modo accipitur — aliis] *om.* E

hc Aristoteles, *IX Metaph. c. 10* (Didot II, 584).
he conf. gx.
hf conf. gw.
hg conf. he.
hh Averroes, *V Metaph. n. 14.*
hi Averroes, *III Phys. n. 3.*
hk Aristoteles, *Categ. c. 6* (Didot I, 15).
hl conf. gy.

[Inc. E 116 ra lin. 56] His consideratis manifestum est, quare aliqua simpliciter[1] non dicuntur[2] esse in aliquo genere, quaedam autem, [U 74 rb] etsi non primo et per se inveniantur in aliqua generis coordinatione, per reductionem tamen possunt hunc ordinem participare.

Propter primum enim istorum trium, quae praedicta sunt[hm], scilicet quod ordinabile in genere[3] importet aliquam rem naturae, res rationis, quae sunt res secundae intentionis, non sunt in genere ; non enim important aliquam entis naturam. Eadem ratione et ea, quae dicuntur postpraedicamenta[hn], a coordinatione [E 116 rb] generum excluduntur. Nulla enim naturalis dispositio habet inesse alicui ex hoc, quod est alteri simul secundum tempus vel secundum locum, vel prius dignitate vel tempore, nisi forte per accidens ; et si aliqua eorum important aliquam naturam[4] in substantia vel circa substantiam, secundum hoc non cadunt a coordinatione vel natura alicuius generis.

Sunt autem et ista determinata et distincta magis secundum famositatem et probabilitatem, quam secundum veritatem. Si autem et ipsa postpraedicamenta aliquid sunt secundum realem philosophum, tunc[5] non sunt nisi quaedam communiter accidentia vel habentia modum communiter accidentium vel accidentalium[6] rerum naturalium ordinabilium in genere, quae proprie sunt entia.

Eadem ratione et entium proprietates cadunt a generis coordinatione, quamvis ad idem genus [V 24 ra] cum rebus subiectis pertineant secundum rationem, qua sunt talium entium proprietates et per se accidentia. Dico autem eas, [M 5 va] quae insunt secundum rationem propriae quidditatis et essentiae, ut supra dictum est[ho].

Propter secundum autem praedictorum[hp], ubi dictum est de complemento entis ordinabilis in genere, principia generis[7] intrinseca[hq] non sunt in genere, nisi per quandam reductionem[hr], in quantum invenitur in eis quasi per quandam inchoationem et originem aliquid de ratione entium completorum. Non enim important ens completum secundum

1 simpliciter] simplicia E
2 dicuntur] dicantur E W
3 genere] genus E M U
4 naturam] rem naturae B
5 tunc] etiam B
6 vel accidentalium] *om.* B E V W
7 principia generis] et generum principia E ; principia generum W

hm conf. gf.
hn De postpraedicamentis, quae sunt : Opposita, prius, simul, motus, habere, agit Aristoteles. Categ. cap. 8 (10) - 12 (15) (Didot I, 17-24).
ho conf. bm.
hp conf. gr.
hq conf. hn.
hr conf. hu.

actum specificum ; quod requiritur ad hoc, quod aliquid sit simpliciter et per se ordinabile in genere ratione praedicta[hs].

Nec obstat, si quis obiciat, quod aliqua, quae vere sunt in genere, recipiunt nihilominus magis et minus, ut album, calidum, et similia ; et ita non[1] videntur esse entia completa, secundum quod ordinantur in genere.

[B 14 va] Sed sciendum, quod dupliciter dicuntur aliqua recipere magis et minus. Uno modo secundum gradum et processum ad ultimum actum, quo res habet[2] suam speciem. Et secundum hoc, ut quidam[ht] dicunt, etiam quaedam substantiae recipiunt magis et minus. Et sic nihil est simpliciter et vere in genere, nisi sit sic in sui ultimo[3], quo[4] habeat esse specificum.

Alio modo dicuntur aliqua recipere magis et minus secundum iam habitae[5] speciei intensionem et remissionem. Et sic bene possunt ordinari in genere aliquo secundum suum actum specificum, quem habent, quamvis non habeant ultimum perfectionis gradum quoad speciei habitae intensionem. Et secundum hoc procedit obiectio de albo et calido, et similibus.

Similiter autem, sicut dictum est de entium principiis[hu], sic se habet et de quibusdam entibus incompletis, ut sunt embryones et similia, quae sunt in via generationis. Reducuntur enim ad idem genus cum entibus completis, non per formam substantialem, quam habent tunc, [U 74 va] cum hoc[6] non constituat ens completum [W 173 v] in natura, nec[7] sit per se intenta a natura, sed secundum quod materia participat aliquid de actu et ratione ultimae formae, quae est finis generationis. Et quia secundum hanc participationem ultima forma non est nisi sub esse potentiali, quod non potest inveniri in natura sine omni actu, hinc est, quod natura invenit formam embryonis[hv], sub qua interim stet materia, quousque fiat in ultima dispositione, quae est necessitas[8], ut fiat sub actu formae simpliciter intentae, et tunc cesset forma embryonis[9].

Sed est hic quaestio. Si enim aliqua reducuntur ad idem genus, eo

1 non] *om.* E
2 habet] habeat E U W
3 sui ultimo] ultimo suo actu B ; suo ultimo E
4 quo] quod M
5 iam habitae] gradum habentem E
6 hoc] haec W
7 nec] ut E
8 necessitas] nativitas U
9 sub qua — embryonis] om. E

hs conf. gr.
ht conf. Theodoricus, *De natura contrariorum*, c. 53 (Krebs p. 43*).
hu conf. hr.
hv conf. hw.

quod habent se in ea[1] habitudine, quae est secundum potentiam et actum, cum in generabilibus et corruptibilibus quidlibet sit in potentia[2] quodlibet[hv1], quamvis secundum diversum gradum potentiae magis vel minus propinquae, videtur secundum hoc, quod generabilia et corruptibilia non sint in determinatis generibus et speciebus[hw], et quod unumquodque reducibile sit ad genus cuiuslibet.

Si vero respondeatur, quod de numero eorum, quae sunt [V 24 rb] entia in potentia, ea solum reducibilia sunt ad eandem speciei et generis coordinationem, quae se habent in quodam ordine ad invicem secundum progressum naturae a minus perfecto ad magis perfectum, adhuc nihilominus reducitur[3] ad inconveniens. Secundum hoc enim, cum elementa sint propter mixtum, mixta[4] propter animata, item secundum progressum et ordinem naturae nutrimentum [B 14 vb] animalium constat ex elementis, quia[5] [M 5 vb] ex[6] nutrimento fit sanguis, ex sanguine fit caro[hx], videntur[7] haec omnia esse unius coordinationis secundum genus et speciem[hy]. Quod patet falsum esse. Haec enim suis propriis formis substantialibus diversificantur secundum speciem.

Similiter ergo esse[8] videtur[9] de embryone[hz] et de animali[10], quod[11] ex eo secundum determinatam aliquam speciem generatur[1a].

Sed intelligendum, quod, cum potentia et materia, si quam habet, et rationem definitivam habeat ex actu, ad quem est, necessarium est, potentiam et actum in quantum huiusmodi unius coordinationis esse secundum genus. Contingit tamen in quibusdam entibus, quod id, quod est in potentia[1b], et id, quod est in actu, sunt in propriis et distinctis generibus et speciebus secundum propriam rationem suarum formarum substantialium. In quibusdam autem sic se habet, quod quamvis stent

1 ea] *om.* B E ; una M
2 potentia] *add.* ad B
3 reducitur] ducitur M U V W
4 adhuc — mixta] ad ea E
5 quia] *om.* B M V W
6 ex] a B ; et V U
7 videntur] *add.* autem E
8 ergo esse] ergo E M V W ; esse B U
9 videtur] *add.* esse E
10 animali] *add.* esse E
11 quod] quia U

hv[1] conf. ik ; is.
hw conf. ih.
hx conf. is.
hy conf. iv.
hz conf. hw.
ia conf. iv.
ib conf. iy.

sub propriis et distinctis formis substantialibus, simpliciter tamen pertinent ad idem genus et speciem[1c].

Ad cuius evidentiam considerandum est, quod sicut dictum est[1d], ens ordinabile in genere simpliciter et per se est ens completum secundum speciem. Cuius complementi ratio consistit in eo, ut sit ens per se in habendo suam formam substantialem ab agente per se in ordine ad finem per se intentum a natura. Dico autem nunc finem, qui est finis intra, qui est propria rei operatio. Qui[1] aliquando invenitur in natura propter perfectionem operantis[1e], ut in entibus completis, sicut in animalibus et similibus ; aliquando autem a natura determinatur rei sua propria operatio solum propter aliud[1f] ; et huiusmodi sunt instrumenta naturae, ut spermata et similia.

Cum igitur ea, quae dicta sunt[1g], [U 74 vb] inveniantur in elementis, quae sunt partes mundi, et in rebus mixtis similiter et in animatis, et fere in omnibus entibus generabilibus et corruptibilibus, manifestum est, quod huiusmodi sunt determinata propriis generibus et speciebus[1h].

Quod autem obicitur de potentia et actu[1k], eo quod[2] quidlibet potest fieri ex quolibet, dicendum, quod quamvis quidlibet possit fieri ex quolibet[3], non tamen quidlibet est[4] in potentia ad quodlibet[6], nisi sit[6] in ea propinquitate, quod per unum agens[7] possit educi in actum[1l], ut dicit Philosophus in IX Metaph.[1m] Sciendum etiam, quod, sicut habetur a Philosopho in VIII Metaph.[1n] et ex VIII Phys.[81o], in rebus generabilibus unitas[9] uniuscuiusque entis, sicut et ipsum ens, est a causa agente, in qua et entitas et unitas formalius invenitur et perfectius.

Ens igitur in potentia eo modo, quo dictum est[1p], scilicet quod per

1 qui] quae U W
2 eo quod] et B V
3 dicendum — quolibet] *om.* U W
4 dicendum — est] *om.* E
5 ad quodlibet] verum est E
6 nisi sit] ubi sunt E
7 agens] agentem M U V W
8 ut dicit — VIII Phys.] sciendum tamen, quod sicut VII Metaph. habetur E
9 unitas] entitas E

ic conf. iy.
id conf. gr.
ie conf. ig.
if conf. iw.
ig conf. ie.
ih conf. hw.
ik conf. hv.
il conf. ip ; ir ; it ; iu.
im Aristoteles, *VIII Metaph. c. 7* (Didot II, 568).
in Aristoteles, *VII Metaph. c. 6* (Didot II, 563).
io Apud *Aristotelem VIII Phys.* non invenitur.
ip. conf. il.

unum agens[1] possit educi in actum, tripliciter invenitur [B 15 ra] in natura.

[V 24 va] Uno modo, in quantum illud ens ad eum gradum potentiae perductum est per aliquod agens commune seu universale[2], quod etiam potens est eandem potentiam reducere ad actum completum ; cuiusmodi agens est aliqua virtus caelestis vel virtutes elementares, ut si ignis ex ligno generet carbonem, et ex carbone cinerem, vel aliquod unum agens generet ex aqua aerem, et ex aere ignem. Talia, inquam, entia, quamvis singula sint in potentia ad singula, non tamen necessario sunt unius coordinationis secundum speciem. Deficit enim determinata unitas potentiae ad actum ex defectu [M 6 ra] unius determinati agentis, quod[3] requiritur ad unitatem secundum speciem.

Alio modo[iq] invenitur ens in potentia, in quantum [E 116 va] illud ens[4] ad eum gradum[ir] potentiae perductum est per aliquod determinatum agens aliud ab eo agente determinato, quod illam potentiam reducit ad actum completum[5]. Ut verbi gratia menstruum, quod est in potentia animal, ad hunc gradum potentiae perductum est per virtutem activam aliam ab ea virtute formativa, quae ex menstruo facit animal, quae virtus formativa[6] instrumentaliter est in spermate. Et quae sunt istius modi entia in potentia, non necessario sunt eiusdem speciei cum entibus in actu, respectu quorum sunt in potentia. Deficit enim unitas potentiae ad actum ex defectu unitatis in diversis agentibus. Unde panis, sanguis, caro et similia, de quibus obiectum est[is], non reducuntur ad eandem speciem, etsi singula eorum ad singula se habeant ea [Ẃ 174 r] propinquitate potentiae, ut dictum est[it].

Alio modo invenitur ens in potentia in gradu potentiae praedicto[7iu], sed per idem agens determinatum et proprium, quod facit actum completum, ut contingit in embryonibus. Et tale agens non agit nisi ex [U 75 ra] determinato principio potentiali ad determinatum finem per medium determinatum, quod non[8] invenitur extra hunc ordinem. Et in

1 agens] agentem B U V W
2 seu universale] sive principale E
3 quod] quae E M U V
4 ens] *add.* in potentia E
5 completum] *om.* E U W
6 quae ex — formativa] *om.* E ; *om. sed add. in marg.* M
7 praedicto] *add.* modo B
8 non] si E

iq conf. iu.
ir conf. il.
is conf. hv ; hx.
it conf. il.
iu conf. il.

huiusmodi ex unitate[1] agentis[2] invenitur[3] aliqualiter ea unitas potentiae ad actum, quae requiritur non solum ad unitatem generis, sed etiam speciei ; et propter hoc huiusmodi sunt unius coordinationis et secundum genus et secundum speciem, ut dictum est[1v].

Si autem fuerit aliquod ens in potentia activa, cuius actus[4] invenitur in natura solum propter aliud[1w], qualia sunt naturae instrumenta, ut spermata et similia, quamvis huiusmodi ens non sit propter se, nec[5] eius operatio secundum hoc pertineat[6] [B 15 rb] ad eius perfectionem secundum se secundum intentionem naturae, non tamen oportet, quod reducatur ad eandem speciem cum ente, quod agit[7] per ipsum, quia talium activorum et passivorum quandoque deficit illa uni [V 24 vb] tas formalis[ix], quae requiritur ad unitatem speciei, ut patet in spermate et animali. Potest tamen dici aliquo modo pertinere ad eandem speciem, non[8] tamen[9] quasi intra coordinationem generis vel speciei existens, sed quasi[10] ab extrinseco, ratione suae operationis, quae per naturam determinatur[11] ad talem speciem.

Similiter autem, ut dictum est de entibus in potentia[iy], et entia privata, ut animal mortuum et similia, pertinent ad idem genus cum entibus, quorum privationes important[iz], originaliter quidem ex natura et ratione[12] subiecti, formaliter autem et completive ratione privationis. Privatio enim rationem habet a forma et habitu, cuius est privatio ; et ideo oportet ea unius coordinationis esse. Succedit enim privatio in subiecto formae substantiali. Unde et huiusmodi entibus, scilicet privatis, ad hoc, quod sint in aliqua generis coordinatione, privatio est loco formae substantialis. Non enim reducuntur ad genus per formam substantialem, quae tunc inest ; tamen sunt[13] entia privata, ut animal mortuum, [M 6 rb] per formam corporis vel carnis, quae tunc inest. Huiusmodi enim forma est

1 in — unitate] ex unitate huius E
2 ex unitate agentis] ex uno agente V
3 extra — invenitur] *om.* B
4 actus] actio E
5 nec] nec etiam B ; sed nec M
6 pertineat] perveniat E
7 agit] agitur B E V
8 non tamen oportet — non] *om.* U
9 tamen] *om.* B M U V W
10 quasi] *om.* B M U V W
11 determinatur] determinat B
12 ratione] actione V
13 tamen sunt] quando sunt E ; cum sint V

iv conf. hy.
iw conf. if.
ix conf. iv.
iy conf. ic.
iz conf. md.

inventa et intenta per accidens in[1] natura[ka], cum nullius operationis per se intentae a natura sit principium, sed solum qua[2] ens est in via resolutionis, ut perveniatur ad principium naturae, ad terminum, quo[3] corruptio unius possit esse generatio alterius. Per illud ergo reducibilia sunt huiusmodi entia ad generis coordinationem, quo per prius respiciunt formam, quae per se et simpliciter est ens. In genere autem huiusmodi est[4] privatio, qua per prius respiciunt entia privata formam[5], sicut ens in potentia per prius respicit actum formae, per id, quod est in potentia ; et secundum[6] hoc ad idem genus est reducibile.

Cum autem dico formam intentam a natura per accidens[kb], voco naturam non modo primum omnium entium principium, sed proprie uniuscuiusque entis determinatam et propriam periodum[kc], qua clauditur esse uniuscuiusque rei generabilis et corruptibilis[7], quia[8] sicut in generando ens per se intentum a natura intendit esse et complementum rei secundum actum formae, sic in corrumpendo [B 15 va] per prius intendit corruptionem sive privationem formae[kd], non formam inducendam, sub [U 75 rb] qua stat ens privatum, cui non competit[9] per se habere periodum in natura, sicut nec ipsum est ens per se in natura, sicut dictum est[ke]. Et hoc innuit Philosophus in VIII Metaph.[kf], ubi dicit, quod *vivum non est materia mortui nec vinum aceti*, nec materia per se recipit[10] formam mortui vel aceti, sed per accidens, secundum viam corruptionis animalis et vini.

Si autem attendatur in entibus privatis ratio et natura subiecti, in[11] [V 25 ra] quo primo et per se succedit privatio loco formae substantialis,

1 in] a E
2 qua] quia E
3 terminum quo] id quod E ; terminum quod M V
4 est ens — est] ens est in genere. Huiusmodi autem est W ; est ens in genere· Huiusmodi autem M
5 Per illud — formam] Reducibilia sunt ergo huiusmodi entia ad coordinationem generis per privationem. Quae privatio per prius respicit materiam E
6 et secundum] per U
7 et corruptibilis] *om.* M U V W
8 determinatam — quia] proprium et determinatum per modum generabilium, ut circa finem De generatione et corruptione, quo clauditur esse uniuscuiusque generabilis rei, quoniam E
9 non competit] competit non E
10 recipit] respicit B
11 entibus — in] *om.* V

ka conf. ke ; kh ; ly.
kb conf. ka.
kc conf. ma.
kd conf. kl.
ke conf. ka.
kf Aristoteles, *VII Metaph. c. 5* (Didot II, 562).

tunc non modo ad idem genus pertinent[1] cum entibus, quorum privationes important, sed ad unitatem secundum speciem ; immo quodam modo ad identitatem numeralem reducibilia sunt. De ratione enim privative oppositorum est, ut sint opposita secundum formam circa subiectum idem re et ratione. Idem enim est privatum, quod erat formatum. Cum igitur in ente privato in quantum huiusmodi subiectum et privatio sint per se[kg], sicut in ente formato[2] subiectum et forma, circumscriptis a communi subiecto forma et[3] privatione, illud, quod relinquitur quantum ad id, quod est per se, est unum, quamvis per accidens differre possit per formam, videlicet substantialem, quae per accidens invenitur in ente privato, ut dictum est[kh].

Sed et secundum id ipsum per accidens sive secundum eam formam substantialem, quae[4] per accidens constituitur[5] a natura in ente privato, coordinatur huiusmodi ens enti formato, non modo ratione ordinis, quo succedit haec forma illi, sed eo, quod omne, quod est[6] per accidens, reducibile est ad id, quod est per se ; sive in proposito accipiatur illud, quod est per se, forma entis formati, sive subiectum commune, sive etiam ipsa privatio[ki] ; quae omnia sunt per se, quamvis unumquodque modo sibi proprio.

Quod autem dictum est[kk], quod privatio est per se, intelligi habet[7] non quod privatio sit aliquod ens, sed [M 6 va] in quantum privatio est terminus corruptionis formae ; quae corruptio est per se, sicut forma est terminus generationis, quae est per se. Est autem corruptio formae per se, in quantum est a per se causa, agente in subiecto secundum naturam propriorum principiorum eius, sicut dictum est[kl].

Secundum iam dicta patet, quam convenienter et sane conceditur, quod corpus animalis mortui et animalis vivi sit idem, quamvis secundum philosophos[km] concedatur et verum sit, quod caro mortua non est caro nisi aequivoce[kn], nec est eadem, quae prius. Verum quidem est hoc, si

1 pertinent] pertinet B M U V W
2 in quantum — formato] *om.* E
3 communi — et] *om.* E
4 quae] qua B V W
5 constituitur] invenitur U
6 quod est] *om.* B E M V W
7 intelligi habet] intelligendum est hoc E M ; intelligendum quod U ; intelligendum hoc V W

kg conf. kk.
kh conf. ka.
ki conf. kk
kk conf. kg ; ki.
kl conf. kd.
km conf. lp.
kn conf. Aristoteles, *I De partibus animalium* c. 1 (Didot III, 221).

attendatur [B 15 vb] forma substantialis[1] carnis mortuae secundum se, et non secundum rationem praedictae reductionis, quae trahitur ex intentione naturae constituentis huiusmodi entia. Eadem etiam analogia quantum ad identitatem et distantia[2] secundum aequivocationem[3] quantum ad differentiam attenditur in membris officialibus, ut in oculo et manu et similibus, in quantum constituuntur in suis officiis in corpore vivo, et eis privantur in corpore mortuo secundum Philosophum[ko]. [W 174 v] Unde animal mortuum non est ponendum in genere inanimati corporis, [E 116 vb] ut aliqui somniant[kp], sed [U 75 va] reducitur ad genus animalis, ut ostendit Augustinus universaliter de omnibus privativis in V De trin.[kq] Alia est enim ratio inanimati et privationis importatae per ipsum, secundum quod cum animato [V 25 rb] dividit hoc genus, quod est corpus ; alia autem ratio animalis mortui et privationis importatae per ipsum. Privatio enim et forma, secundum quae differentiae[4] dividunt aliquod genus, non attenditur secundum successionem eorum ad invicem in aliquo subiecto secundum naturam[5], sed solum secundum quod aliquod unum, distinguendum inter[6] multa, natura[7] prius cadit in ipsam[8] divisionem, qua entia ab invicem distinguuntur[9]. Privatio autem, quam importat animal mortuum et opposita forma, non[10] sunt istius modi, ut patet.

Propter tertium praedictorum in principio huiusmodi particulae[kr] primum omnium entium principium non determinatur ad aliquod genus. Oportet enim, ut ibi dictum est[ks], ea, quae sunt unius coordinationis secundum genus in quantum huiusmodi[11] esse unius rationis[12]. Nihil autem eorum, quae sunt unius ordinis secundum unam rationem potest esse principium totius illius ordinis, eo quod unumquodque eorum, quae sunt illius ordinis, habet rationem partis et existentis in potentia respectu

1 substantialis] *add.* in genere V
2 distantia] distantiam B E M V ; differentiam U
3 aequivocationem] analogiam distantia U
4 differentiae] directe V
5 naturam] materiam E
6 inter] in M W
7 natura] nam B M W ; *om.* E
8 ipsam] primam M U W
9 inter multa — distinguuntur] *om.* E
10 non] etiam E
11 in quantum huiusmodi] commune E
12 rationis] *add.* in quantum huiusmodi E

ko Aristoteles, *I De partibus animalium* c. 1 (Didot III, 221).
kp conf. ko ; kg.
kq Augustinus, *V De trinitate c. 7* (*P. L.*, 42, 916).
kr conf. gu.
ks conf. gv ; gy.

totius[1]. Primum autem principium est principium et causa ordinis totius naturae. Ergo oportet ipsum esse extra totum ordinem[2] naturae, et ita non determinari ad aliquod genus. Quia enim ipsum est principium totius ordinis extrinsecum, hinc est, quod oportet ipsum in sui natura carere illo, quod est intrinsecum principium, quo omnia, quae ipsum participant, sunt unius rationis, et ita unius coordinationis secundum genus[3], ut supra dictum est[kt].

Similiter etiam secundum hoc, si essent aliqua entia in suis essentiis simplicia, ut philosophi[ku] de intelligentiis aestimabant, haec quia in nullo naturae principio communicarent, secundum hoc et ipsa essent extra genus, quamvis intra ordinem totius entis necessario concluderentur, ut in *Tractatu de causis*[kv] ostendi habet.

Et sic est finis tertiae particulae. Incipit quarta particula[4].

IV

[*De ente et nihilo*]

In quo declaratur, quo modo ens et privatio formaliter distat a nihilo vel non ente, et quaedam de unitate et ordine formarum[5].

[B 16 ra-M 6 vb] Dubitatur autem de eo, quod supra dictum est[kw], scilicet quod ens per suum actum completum primo differt a nihilo sive a non ente simpliciter.

Hoc enim non videtur verum, quia inter ens secundum actum completum et nihil sive non ens simpliciter est ens in potentia, quod medio modo se habens propinquius videtur esse ad non ens simpliciter[kx], quam illud, quod est ens in actu[6].

Sed sciendum[ky] secundum Philosophum in IX Metaph.[kz], quod ens in potentia nec esse nec definitionem habet nisi secundum rationem actus,

1 eo quod — totius] *om.* E
2 totum ordinem] ordinem totius U
3 secundum genus] et generis B
4 Et sic — particula] *om.* B E M U V
5 Caput IV — formarum] *om.* B E M U W
6 illud — actu] ad ens simpliciter B ; ad illud, quod est ens in actu E

kt conf. gu.
ku conf. ac.
kv Theodorici *Tractatus de causis* nondum inventus est. Cf. E. Krebs, *Meister Dietrich* (1906) 104×.
kw conf. gt ; nt.
kx conf. la.
ky conf. ns.
kz Aristoteles, *VIII Metaph. c. 8* (Didot II, 569).

ad quem est. Unde in[1] virtute actus, cuius iam aliquid participat[2] et secundum propriam rationem eius[3] huiusmodi ens in potentia habet et rationem entis et[4] quod differt[5] a non ente simpliciter. Et ita primo et principaliter et ratio entis et differentiae[6] a nihilo est penes actum[7].

Quod autem obiciebatur, [1a]quod ens [V 25 va] in potentia propinquius se habet ad non ens, dicendum, quod hoc verum est ratione privationis, quam importat ens in potentia, secundum quam nec habet rationem entis, nec ea differt a non ente. Circumscripta vero privatione ab ente in potentia, illud, quod est ens in potentia et ens in actu sunt unius rationis secundum rationem entis ; nec ponunt in numerum, cum ens in actu non habeat se ex additione ad ens in potentia. Nec est inter ea compositio, sed secundum progressum generationis potentia fit actus. [U 75 vb] Dico autem de potentia et actu, cum ens secundum se totum est primo in potentia, et postea in actu.

Praeterea[1b] : Idem et diversum et differens praesupponunt ens. Igitur illud, quod non est nisi ens in potentia, non est idem alicui, nec differt ab aliquo, nisi in potentia. Ens igitur non differt actu a nihilo nisi per aliquid, quo ipsum est ens in actu. Unde Philosophus dicit in VII[8] Metaph.[1c], quod solum[9] actus distare facit. Unde sicut res tendit ad suum complementum secundum rationem entis, ita tendit ad rationem differendi a nihilo.

Ad cuius evidentiam considerandum, quod duobus modis tendit aliquod ens ad suum complementum, quod sibi competit secundum actum et formam.

Uno modo[1d], secundum quod consideratur[10] in ordine ad suas causas ; et hoc quoad primum modum praenominatum in principio[1e].

Alio modo[1f], secundum quod consideratur res[11] quod rationem suae

1 in] *om.* M U V
2 participat] *add.* esse B
3 eius] actus E
4 et] *add.*in E
5 differt] differat B E W
6 differentiae] differentia M
7 simpliciter — actum] *om.* E
8 VII] IX B E V
9 solum] solus E
10 consideratur] constituitur B
11 res] *add.* praedicamenti res E

1a conf. kx.
1b conf. ns.
1c Aristoteles, *VI Metaph. c. 13* (Didot II, 553).
1d conf. me.
1e conf. d ; mf.
1f conf. mf.

quidditatis et essentiae absolute, scilicet in eo, quod est ens ; et hoc quoad secundum modum praenominatum in principio[lg].

Primo istorum modorum tendit res ad suum complementum per viam generationis. Et tunc, sicut dicit Commentator super I Phys.[lh], inter primam materiam et ultimam formam sunt quaedam media, quae sunt quasi materiae quaedam compositae et formae, [B 16 rb] secundum quae media materia prima virtute agentis semper plus et plus participat de actu ultimae formae, quae est finis generationis. Quae[1] actus participatio[2], sive dicatur materiae dispositio sive essentia incompleta formae existentis in potentia, in materia, ad praesens nihil mea interest.

Hoc vero interim certum est, quod materia prima secundum diversos gradus accedit ad ultimum actum[ll]. Et isti gradus sunt per se et proprie[3] secundum proprium et determinatum modum generationis [M 7 ra] uniuscuiusque rei. Alioquin frustra essent vel a casu ea, quae fiunt a natura in progressu generationis a prima origine rei existentis in potentia usque ad ultimum actum, ad quem terminatur generatio. Quia igitur secundum unumquodque eorum, quae praecedunt ultimum actum, res est ens in potentia, hinc [W 175 r] est, quod secundum nullum eorum est ens simpliciter, et per consequens non determinatur huiusmodi res ad aliquod genus entis, ut videlicet sit in genere simpliciter[4] et in actu, sed solum secundum ultimum actum formae, qua res habet suum esse specificum et completum, quia secundum hanc solum res est ens in actu[lk].

[*De pluralitate formarum*]

Nec valet, quod dicunt quidam[ll], videlicet, quod secundum viam generationis et naturae aliquae formae praecedunt [V 25 vb] ultimam formam, manentes simul cum ea in re generata, ita ut secundum primam earum sit res primo in aliquo actu, existens nihilominus in potentia ad ulteriorem actum, et sic consequenter usque ad ultimam formam ; et quod secundum has formas res ordinatur in diversis generibus subalternis ordine generalissimo.

Hoc, inquam, stare non potest, quoniam potentia et actus sunt duo extrema et quasi termini simplices omnis naturae sive essentiae, quae

1 quae] *add.* est B
2 participatio] participans B
3 proprie] proprii E V W
4 et per — simpliciter] *om.* B E

lg conf. e.
lh AVERROES, *I Phys. n. 1.*
li conf. ni.
lk conf. nk.
ll conf. lm.

exit de potentia ad actum, ita quod, [U 76 ra] sicut infra ens in potentia nihil est, quo res maneat in genere et natura entis, sed remanet purum nihil, ita supra ens in actu nihil est, quo res sub eodem actu[1] stans possit fieri formaliter sub ulteriori actu. Dico autem hic potentiam, quae nihil habet sibi de actu admixtum. Intelligo etiam hic actum, secundum quem competit rei esse, quod est ultimus actus[2] entis in eo quod est ens. Sicut igitur actus cursus non recipit alium actum currendi super se, ita ut ipse primus fiat in ulteriore actu currendi[3], cum ipse sit ultimus istius generis, ita nec actus essendi, qui vel idem est quod forma rei, vel conveniens rei[4] secundum rationem formae, non recipit alium actum, quo res secundum actum eadem manens quae prius, fiat sub ulteriori actu essendi. Non ergo ponendum est talem ordinem et coexistentiam formarum, ut dicunt quidam[lm].

[B 16 va] Praeterea : Videmus in omnibus generibus, quod natura generalissimi magis convenit rei secundum ultimam formam, per quam habet esse specificum, quam secundum aliquam aliam[5] earum, quae finguntur praecedere et simul coexistere in eadem re generata. Homo enim et equus magis subsistunt per animam, per quam habent esse specificum, quam per aliquam aliam formam, quae possit inesse. Ergo per ipsam potius est substantia, quam per aliquam aliarum. Constat autem, quod per ipsam eandem ultimam formam[6] et homo est homo, et equus est equus ; ergo per eandem ultimam formam specificam et homo est homo et substantia[7], et equus est equus et substantia[8] ; et sic est in omnibus generibus aliis a substantia.

Media autem genera secundum hanc rationem non cadunt [M 7 rb] extra ordinem istorum extremorum, scilicet generalissimi et specialissimi, eo quod natura generalissimi non descendit in specialissimum[9] nisi mediantibus subalternis. Ergo res per eandem[10] formam, qua habet esse specificum, reponitur in specie specialissima et in genere generalissimo et in omnibus subalternis.

Quod autem arguunt[ln] de[11] carne, quae relinquitur ex animali post

1 sub eodem actu] in eodem genere E
2 actus] gradus B
3 super — currendi] *om.* B
4 conveniens rei] res B
5 aliam] *om.* B E M
6 formam] *add.* specificam E
7 et substantia] *om.* E
8 ergo — substantia] *om.* B
9 specialissimum] specialissima E U W'
10 eandem] *add.* ultimam E
11 de] ex E V W

lm conf. ll.
ln conf. ll.

separationem vel corruptionem animae, quod[1] necessarium fuerit per hanc formam carnis corpus fuisse subiectum animae, non valet.

Primo quidem, quia si per eandem formam [V 26 ra] substantialem caro est caro in animali vivo, per quam est caro post mortem animalis, sequitur, quod caro animalis vivi et mortui non est aequivoce caro[lo] ; quod est contra Philosophum et Commentatorem in VII Metaph.[lp]

Item : Constat, quod materia et forma in ente per se, quod est substantia[2], uniuntur se ipsis, non mediante aliqua dispositione[3] accidentali, quae sit medium unionis formaliter. Si igitur per eandem formam substantialem carnis, qua caro est caro post mortem, in generatione animalis corpus fuit in potentia essentiali non mediante dispositione accidentali, quae formaliter sit media inter corpus et animam, sed per suam essentiam in eo ordine [U 76 rb] ad formam animae inducendam per agens, cum igitur eadem forma maneat quae prius, sequitur, quod corpus stet in eodem ordine ad formam[4], quo prius ; et ita appropinquante[5] agente possibile erit mortua animalia resurgere ; immo necessarium est secundum hoc, quod resurgant animalia aliquando[lq], alioquin aliqua potentia, quae convenit rei secundum suam speciem, erit secundum totum frustra ; quod natura non patitur.

Nec valet, si [B 16 vb] respondeatur, quod licet maneat eadem forma substantialis in carne post mortem, quae fuit in viva, non tamen manet idem temperamentum et harmonia carnis[lr], secundum quam possibile, immo necessarium fuit inesse animam per viam generationis.

Hoc, inquam, non solvit. Harmonia enim ista, qua res accipit esse vel cadit ab esse substantiali, non est aliquod accidens, nec secundum aliquod accidens formaliter inest, sed est quaedam moderatio[6] rei, quae attenditur penes essentialia ; alioquin aliquod accidens esset intrinsecum principium alicuius substantiae et intra essentiam eius ; quod est absurdum. Harmonia igitur rei transmutata, secundum quam attenditur esse vel non esse secundum substantiam, necesse est eam rem in essentialibus transmutari. Essentialibus autem rei transmutatis consequens est essentiam transmutari. Sed essentia non manente eadem quae prius, impossibile est rem stare sub[7] actu eiusdem formae substantialis. Igitur

1 quod] quasi U V W
2 quod — substantia] *om.* U
3 dispositione] forma B
4 animae — formam] *om.* U
5 appropinquante] compositioni quam de V
6 moderatio] modificatio B ; mediatio V
7 sub] cum E

lo conf. kn.
lp Aristoteles, *VI Metaph. c. 10* (Didot II, 549) ; Averroes, *VII Metaph. n. 35.*
lq conf. lv.
lr conf. ls ; lu ; conf. Aristoteles, *I De anima* c. 4 (Didot III, 438).

harmonia carnis per mortem transmutata, necesse est, eandem formam carnis substantialem non manere post mortem.

Praeterea : Harmonia carnis[1], quam dicunt[ls], constat, quod non attenditur in forma substantiali carnis, quae simplex est. Harmonia autem videtur esse plurium ad se invicem debita proportio[lt]. Ista etiam[2] harmonia, quae est inter formam carnis et eius [M 7 va] propriam materiam[3] secundum eos, non est transmutata post mortem. Non enim iam inesset eadem forma carnis in materia quae prius, non existente inter formam et materiam eadem proportione quae prius. Oportet ergo, quod huiusmodi harmoniae [V 26 rb] transmutatio secundum eos fiat in aliquibus rebus, quae sunt in subiecto formae[4] carnis. Sive igitur velint, quod huiusmodi harmonia attendatur in huiusmodi rebus penes accidentalia sive penes substantialia, dummodo non sit tanta transmutatio, [W 175 v] quin huiusmodi res maneant in ea proportione, qua possint esse subiectum formae carnis, cum etiam caro secundum rationem suae formae substantialis per se sit in potentia et in ordine ad formam animae, sequitur adhuc, quod manente eadem forma caro sit in eodem ordine ad formam animae[5], tum quia illud, quod convenit rei per se et secundum rationem suae quidditatis, non potest non inesse manente re ipsa, tum quia in omni ordine essentiali causarum secundum non invenitur[6] sine primo, ut patet discurrendo per singula. In genere enim materialium elementum non invenitur sine materia prima, in efficientibus sperma non movet sine virtute caelesti[7], in formis unum[8] non invenitur[9] sine ente, et sic de aliis. Unde et in proposito forma carnis, qua caro est per se in ordine ad formam animae, non invenitur sine anima vel [B 17 ra] sine ordine ad ipsam ; tamen ipsa anima, quamvis sit ultima forma in via generationis, est tamen prima natura et definitione. Transmutatio igitur harmoniae secundum modum, qui dictus est[lu], nihil facit ad immutandum ordinem formae carnis ad ipsam animam, dummodo maneat eadem forma carnis quae prius ; et ita possibile est mortua animalia resurgere, ut supra conclusum est[lv].

1 carnis] *om.* E M U W
2 etiam] igitur B E
3 materiam] naturam B
4 formae] *add.* scilicet U
5 sequitur — animae] *om.* V
6 in eodem — invenitur] *om.* B
7 caelesti] retentiva E
8 unum] *om.* E ; *corr. ex* unum M ; vivum W
9 invenitur] *add.* unum E

ls conf. lr.
lt conf. ARISTOTELES, *I De anima* c. 4 (DIDOT III, 438).
lu conf. lr.
lv conf. lq.

Praeterea : Quod non sit eadem, quae prius, forma carnis in mortuo, scilicet animali, quae fuit in vivo, manifeste ostendit Philosophus in VIII Metaph.[lw] et Commentator ibidem[lx], ubi[1] dicit, quod materia duobus modis se habet ad diversas formas in recipiendo ipsas.

Uno enim modo se habet ad diversas formas secundum privationem, quod quidem est, cum materia eodem ordine se habet ad utramque formam, et istae formae in eadem materia sibi invicem[2] reciproce succedere possunt, ut cum ex aere generatur ignis et e converso. Dicitur autem hic modus receptionis[3] et habitudinis materiae ad has formas secundum privationem, quia in materia non requiritur nisi privatio formae recipiendae, non quod altera earum de necessitate insit prius ad hoc, quod alia recipiatur.

[E 117 rb] Alio modo[lx2] materia se habet ad diversas formas in recipiendo ipsas secundum habitum ; quod quidem fit, cum materia recipit formas secundum quendam ordinem, qui per se attenditur inter formas, ita ut aliquam earum non recipiat, nisi prius alia inveniatur in materia secundum viam et ordinem generationis vel etiam corruptionis ; sicut patet, quod materia non recipit [M 7 vb] formam[4] carnis, nisi praecedat [V 26 va] in materia forma sanguinis ; et sic de aliis.

Et secundum hoc quantum ad hunc secundum[5] modum[lx2] in via[6] corruptionis materia non recipit substantialem formam, sub qua stat ens privatum[lx3], nisi praecedat in materia habitus sive forma, cuius privatio relinquitur manente[7] aliqua forma substantiali in materia post entis corruptionem ; ut forma animalis mortui et forma aceti, quae sunt entia privata ordine irregressibili, non insunt materiae, nisi in materia praecedat forma animalis et forma vini[8].

Cuius causa est subiective quidem ipsius entis natura[9], quod sic essentiali ordine et qui est per se disponi habet. Dico autem per se ordinem quantum ad formam et eius oppositam privationem, in quantum ipsa

1 ubi] *om.* B E
2 invicem] *om.* E U W
3 receptionis] reciprocionis M U
4 materia — formam] in materia non recipitur forma B
5 secundum] *om.* V
6 via] actu V ; via] *add.* tamen U ; *add* enim B W
7 manente] mediante E V W
8 vini] vivi E V ; aceti U
9 natura] materia E

lw Aristoteles, *VI Metaph. c. 10* (Didot II, 549) ; *VII Metaph. c. 4* (Didot II, 561).
lx Averroes, *VIII Metaph. n. 11.*
lx[1] conf. lx[2].
lx[2] conf. lx[1].
lx[3] conf. mc.

privatio est terminus corruptionis formae et ipsam corruptionem includit in sui ratione, non autem quantum ad formam substantialem animalis mortui, quae per accidens invenitur in natura, ut supra dictum est[ly]. Unde et Philosophus [B 17 rb] dicit in VIII Metaph.[lz], quod ex vivo fit mortuum, non sicut ex materia, sed sicut ex die fit nox, innuens per hoc huiusmodi ordinis accidentalitatem[1].

Prior autem[2] et effectiva causa huiusmodi essentialis ordinis est determinata et propria et naturalis rei periodus[ma], quae secundum naturalem successionem suam [U 76 vb] ordine irregressibili hanc successionem causat; et propter hoc, ut ibidem dicit Philosophus[mb], non fit reditus a mortuo ad vivum nec ab aceto ad vinum, nisi perveniatur ad primam materiam utriusque. Patet igitur secundum hoc, quod forma carnis animalis mortui numquam fuit in materia ante animalis corruptionem.

Ex dictis etiam sequitur, quod si aliqua supernaturali virtute fieret, ut animali aliquo corrupto remaneret forma corporis vel carnis illa eadem[3], quam prius dicunt inesse, illud animal non esset vere mortuum, sed diceretur mortuum aequivoce; non enim esset ens privatum secundum praedicta[mc]; igitur non esset ens mortuum, cum ens privatum sit superius[4] ad ens mortuum. Non enim sufficit ad rationem mortui, non habere vitam quocumque modo, nisi privetur vita ordine irregressibili.

Quomodo autem ens privatum ad eandem generis vel speciei coordinationem pertineat cum ente, cuius privationem importat, supra in proxima particula dictum est[md].

Sic igitur patet, quomodo res considerata in ordine ad suas causas[me] per viam generationis tendit ad actum suum completum, quo formaliter differt[5] a nihilo, et de falsitate opinionis circa hoc incidentis et de ordine et coexistentia formarum.

Si autem consideretur res secundum rationem suae quidditatis et essentiae absolute[mf], scilicet in eo, quod est ens, secundum hoc non

1 accidentalitatem] modum essentialem E
2 prior autem] primaria B
3 eadem] *add.* esset cum illa E
4 ens — superius] in potentia sit ad ens vivum et E
5 differt] distat B; differat E

ly conf. ka.
lz Aristoteles, *VII Metaph. c. 5* (Didot II, 562).
ma conf. kc.
mb Aristoteles, *VII Metaph. c. 5* (Didot II, 562).
mc conf. lx[3].
md conf. bq; iz.
me conf. ld.
me conf. ld.
mf conf. le.

attenditur ordo et processus ad complementum secundum viam generationis et eductionis de potentia [M 8 ra] ad actum per agens naturale, sed solum secundum rationem [V 26 vb] ultimae formae, secundum quam habet actum completum in esse specifico[1], videlicet in quantum in ipsa una et eadem forma invenitur ordo secundum diversos gradus perfectionis et actualitatis, qui competunt formae secundum diversas quasi intentiones formales repertas [W 176 r] in forma.

Quarum intentionum ratio sic accipi potest. Sicut enim dictum est supra[mg], in omni genere, quod vere et proprie et non solum logica consideratione est genus, [B 17 va] oportet inveniri aliquid habens rationem materiae, quod sit totius generis fundamentale principium, quod secundum diversum esse distinguitur in diversa, quae sunt eiusdem coordinationis secundum illud genus.

Cum igitur huiusmodi distinctio fiat per diversas formas secundum actum, ipsum autem materiale principium secundum se et in propria natura est unius[2] rationis, oportet in omnibus formis ipsum distinguentibus reperiri unam formaliter realem intentionem, quae sit unius rationis, correspondens unitati talis materialis principii ; alioquin inter materiam et formam non esset proportio secundum rationem potentiae et actus, quae[3] attenditur in eis per se secundum proprias naturas suas. Secundum quam proportionem etiam sunt unius ordinis secundum naturam. Et hinc etiam[4] oritur ratio primi et supremi generis talium entium.

[U 77 ra] Deinde autem, quia nihil unum et idem re et ratione per se distinguitur et distrahitur in diversa, nisi prius natura cadat in eam divisionem, quae attenditur secundum primam oppositionem[5], qua primo entia ab invicem distinguuntur ; hoc autem est affirmatio et negatio in subiecto, quae nihil aliud est, quam forma et privatio, quae est prima contrarietas in quolibet genere, ut dicit Philosophus II Phys.[6mh] ; quia etiam ista contrarietas per se fundatur in entibus ; est autem de ratione eius, ut habeat solum duo extrema, quorum utrumque est unius rationis, hinc est, quod in entibus[7], quae sunt sub altero[8] istorum extremorum hinc inde ordinatorum[9], oportet similiter inveniri unam formalem

1 completum — specifico] specificum E
2 unius] eiusdem M U
3 quae] qui B E W
4 etiam] *om.* E M U W
5 oppositionem] opinionem E U
6 II Phys.] *om.* E M U V W
7 est autem — entibus] *om.* E
8 sunt ab altero] subalternantur B ; sunt subalterna E ; sub alterutro V W
9 ordinatorum] ordinantur B M V ; ordinatur U

mg conf. ha.
mh Aristoteles, *IX Metaph. c. 4* (Didot II, 578).

intentionem[ml], secundum quam sint unius rationis, quaedam secundum unum extremorum, quaedam secundum alterum. Quo fit, ut sint unius coordinationis secundum rationem generis subalterni. Et sic consequenter proceditur usque ad ultimam perfectionem actus specifici, secundum quem attenditur ratio speciei specialissimae. Secundum hoc igitur in uno et eodem actu sive forma specifica radicantur istae[1] intentiones omnium generum superiorum et speciei specialissimae[2] secundum modum, qui dictus est[mk]. Non enim huiusmodi genera et species sunt formae realiter differentes, nec sumuntur a formis diversis realiter[ml], sed ab eadem forma secundum diversas eiusdem formae intentiones[mm], consequenter et secundum ordinem se habentes secundum diversos gradus perfectionis et actualitatis ; non sic, quod secundum aliquem istorum graduum usque ad ultimum res sit secundum aliquem actum [V 27 ra] essendi per se ipsam, sine eo, quod est ultimum illius ordinis. Esset enim aliquid possibile inveniri in natura existens secundum formam[3] generis, non habens aliquem actum [M 8 rb] specificum ; quod est impossibile.

Attenduntur etiam[4] isti diversarum perfectionum gradus secundum accessum ad ultimum complementum actus specifici, a quo sumitur differentia [B 17 vb] specifica, et per consequens ratio speciei specialissimae. Unde actus et perfectiones, quas designant superiora genera, non sunt nisi quaedam participationes ultimae perfectionis et completae actualitatis formae specificae. Hinc est, quod, quia res non habet actum essendi nisi secundum id, quod est[5] ultimum sui per essentiam[fyl], ideo nihil invenitur in aliquo genere, quod non est in aliqua eius specie specialissima.

Quod autem dictum est [mn], quod huiusmodi genera sic subalternatim coordinata nec sunt formae realiter differentes, nec imponuntur[6] a formis realiter differentibus, praeter[7] ea, quae supra dicta sunt[mo], patet similiter ex [E 117 v] dicendis.

Manifestum est enim, quod huiusmodi formae, quas[8] quidam[mp] dicunt, quia simplices sunt, se totis differunt, et unaquaeque earum est extra

1 istae] *om.* B M V W
2 secundum — specialissimae] *om.* B
3 formam] rationem B
4 etiam] enim isto modo B ; enim V
5 est] habet E
6 imponuntur] sumptae E
7 praeter] etiam praeter M
8 quas] ut B

mi conf. mk.
ml conf. mn ; ne.
mm conf. ng.
mn conf. ml ; ne.
mo conf. ml.
mp conf. mw.

quamlibet earum secundum se totam ; ergo ex eis non fit unum nisi per aggregationem[mq]. Sequitur ergo, quod species sive res habens actum essendi specificum non sit unum ens nisi per aggregationem, et quod definitio, quae has formas in se colligit, non sit una nisi per aggregationem[1]. Quod est contra Philosophum et Commentatorem VII Metaph.[mr], ubi ostenditur, quod si genus divideretur per aliqua existentia extra naturam generis, definitio non [U 77 rb] esset una[ms], sicut hoc, quod est superficies alba, non est unum ea unitate, quae est unitas definitionis, sicut est animal rationale. Album enim est extra naturam et quidditatem superficiei ; rationale autem non est extra naturam animalis. Unde Philosophus in VII Metaph.[mt] : *Essentia enim superficiei non est essentia albedinis.* Commentator ibidem dicit[mu] : *Albedo enim non est quidditas superficiei, quando dicimus : superficies est alba, sicut rationalitas*[2] *est quidditas animalis, quando dicimus : animal rationale.*

Nec sufficit hoc, quod ad ista respondent, videlicet quod ea, quae sunt simpliciter diversa, quorum unumquodque est ens secundum completum actum, non faciunt unum nisi per aggregationem ; haec autem generum formae non sunt huiusmodi, sed habent ordinem[mv] ad invicem secundum rationem potentiae et actus, ex quibus fit unum per se. Hoc, inquam, non valet.

Primo quidem, quia hoc dictum est contrarium positioni eorum[mw]. Dicunt enim, quod res non solum prius natura sed etiam tempore secundum processum generationis primo stat sub forma generaliori ; deinde sub alia minus generali, manente simul prima ; et sic consequenter [V 27 rb] usque ad ultimam, quae specifica est ; et sic formae illae generaliores non habent rationem potentiae, sed magis sunt quidam actus.

Ad quod etiam sequitur inconvenientia. Cum enim unaquaeque earum det actum essendi, qui in essentialibus simpliciter est ultimum in natura, unaquaeque earum erit simpliciter ultimum in natura[3], et ita actus completus, non ergo[4] habens ordinem secundum rationem potentiae ad ulteriorem actum. Sequitur ergo, quod aut erunt in eadem re multi

1 et quod — aggregationem] *om.* B M
2 rationalitas] rationabilitas V W
3 unaquaeque — natura] *om.* B
4 ergo] est genus B E

mq conf. nf.
mr conf. mt ; mu ; my ; Aristoteles, *VI Metaph. c. 5* (Didot II, 542) ; Averroes, *VII Metaph. n. 11 ; n. 42.*
ms conf. mx ; na.
mt Aristoteles, *VI Metaph. c. 4* (Didot II, 540).
mu Averroes, *VII Metaph. n. 11.*
mv conf. mz.
mw conf. mp.

[B 18 ra] actus essendi ; et ita ipsa res erit multa numero, cum secundum actum essendi res numerentur ; aut ex omnibus actibus conflabitur unus ; et sic ex pluribus actu entibus erit unum praeter hoc, quod sit aliquod formale principium continens ea. Quod [M 8 va] est impossibile, ut ostendit Philosophus in fine VII Metaph.[mx], cum unusquisque eorum sit ultimum et formalissimum in natura, cui non potest fieri additio, formaliter autem omnes praecedentes praeter ultimum destruerentur, et tunc formae, secundum quas huiusmodi actus habent convenire, similiter destruerentur ; et tunc habemus propositum, scilicet quod non est nisi una et ultima forma in re generata. Vel si manent formae sine huiusmodi actibus essendi, sequitur, ut maneat aliquid sine hoc, quod ei per se inest ; quod est impossibile, quemadmodum si sit quaternarius sine paritate et senarius sine perfectione.

Praeterea : Dicere formas huiusmodi habere ad invicem eum ordinem, quem dicunt[my], non evadit[1] ad[2] intentionem Aristotelis[mz]. Quocumque enim modo ordinentur, nihilominus quaelibet earum est extra naturam[3] cuiuslibet earum ; quod non patitur natura et unitas definitionis, ut dictum est[na].

Et etiam manifestum est ex eo [W 176 v], quod unitas definitionis secundum Philosophum[nb] non attenditur in unitate ordinis, qui est potentiae et actus, qui attenditur inter materiam et formam et[4] inter quaecumque, quae compositionem habent ad invicem ; sed unitas definitionis radicatur in unitate formae sive actus specifici.

Quod sic patet. Secundum Philosophum enim in IV Metaph.[nc] *ratio, quam significat nomen, est definitio.* Nomen autem speciei imponitur a forma specifica ; igitur partes formae, [U 77 va] quae explicantur in definitione, non sunt nisi partes unius formae specificae. Cum igitur huiusmodi partes non sint nisi[5] formae et naturae generum superiorum et differentiarum, manifestum est, quod haec omnia realiter non sunt nisi una forma specifica. Et hoc est, quod Philosophus[nd] dicit, quod *tota ratio unitatis definitionis est ab unitate ultimae differentiae.* Omnes enim formae generum et differentiarum superiorum non sunt nisi quaedam

1 evadit] vadit B M
2 ad] *om.* U V W
3 naturam] ordinem U
4 et] *om.* B ; vel U V
5 nisi] huiusmodi B ; unius V

mx Aristoteles, *VI Metaph. c. 13* (Didot II, 553).
my conf. mv.
mz conf. mr.
na conf. ms.
nb Aristoteles, *VI Metaph. c. 6* (Didot II, 562).
nc Aristoteles, *III Metaph. c. 7* (Didot II, 513) ; conf. ri.
nd Aristoteles, *VI Metaph. c. 12* (Didot II, 552).

participata formalitas ultimae differentiae, a qua est tota entitas [V 27 va] et unitas speciei in quantum huiusmodi, sicut a forma substantiali est tota entitas et unitas entis secundum naturam.

Patet igitur, quod formae generum subalternatim positorum non sunt formae realiter differentes, nec imponuntur a formis realiter differentibus, sed, ut dictum est[ne], ab eadem forma secundum diversas eiusdem formae [B 18 rb] intentiones ; quae tamen non sic se habent ad invicem quantum ad id quod sunt, ut[1] una sit extra naturam alterius eo modo, quod[2] unum fiat ex eis per aggregationem, ut dictum est de formis[nf]. Neque enim sic salva esset unitas rei secundum naturam, deficiente ea unitate, quae est secundum formam ; neque etiam una esset definitio, in qua omnia oportet unum esse unitate ultimi formalis, quod est ultima differentia.

Habent igitur se huiusmodi formales intentiones ad invicem non secundum ordinem potentiae et actus, nisi loquamur de potentia et actu minus proprie et extenso nomine. Sic enim, hoc est secundum ordinem potentiae et actus, quantum ad substantialia rei se habent diversi gradus eiusdem essentiae secundum processum ad actum completum per viam generationis. Unaquaeque autem earum intentionum importat actum rei ; unde et formae generum et differentiarum et specierum, quae praedicto modo[nh] oriuntur [M 8 vb] ex huiusmodi intentionibus, praedicantur de re existente secundum actum. Non enim inveniuntur saepe dictae intentiones in re nisi in termino[3] generationis, quae terminatur ad actum rei specificum in natura. Unde sunt quasi quaedam formalia unius completae formae principia, quorum tamen unumquodque importat totum actum formae, quamvis modis diversis, ut quaedam earum[4] minus determinate, quaedam vero plus determinate ; sicut etiam est videre in coordinatione generum, quae originaliter ex his sumuntur, quorum unumquodque importat totum actum specificum, quamvis minus determinate, et in hoc eodem invenitur inter genera differentia. Sola autem species sic determinata[5] importat[6] actum specificum, ut ulterius non sit determinabilis per aliquod formale, ut sit[7] ens simpliciter.

Habent igitur se ad invicem huiusmodi intentiones secundum ordinem

1 ut] nec B
2 eo modo quod] et quod eo modo B U V W
3 termino] numero M
4 earum] eorum B E
5 sic determinata] *om.* B ; determinate U V W
6 importat] *add.* totum B E
7 sit] *om.* B M V W

ne conf. ml ; mu.
nf conf. mq.
nh conf. mm.

indeterminati[1] vel minus determinati ad determinatum vel[2] plus determinatum in una et eadem forma. Immo quantum ad id, quod sunt, non sunt aliud quam ipsa [U 77 vb] una forma[3], sola ratione differentes. Ratione, inquam, non modo ea, quae est res secundae intentionis, sed, sicut apud naturam accipitur ratio, rei intentio.

Est igitur secundum praedicta aliqualiter simile, quantum ad modum essendi, in proposito illud, quod quoad modum fiendi attenditur in re quantum ad progressum generationis[ni]. Sicut enim in re procedente ad actum completum per viam generationis materia secundum diversos [B 18 va] gradus perfectionis[4] magis et magis participat de [V 27 vb] perfectione ultimi et completi[5] actus, ut supra dictum est[nk], sic tamen, ut ex actu et potentia non fiat compositio, sed quod ex potentia fiat actus, sic, inquam, proportionaliter se habet in re secundum actum essendi ultimum, ita videlicet, quod in eadem re secundum unam formam ultimam inveniuntur diversi gradus perfectionis et actualitatis, secundum quos sumuntur diversa genera ad invicem subalternatim coordinata, sic tamen, ut nec ex his distinctarum perfectionum gradibus inter se, nec similiter ex ipsis generibus inter se fiat realis compositio, sed potius unum fit aliud, videlicet ex indeterminato determinatum, et ex minus determinato magis determinatum secundum processum ad ultimam et completam actus specifici perfectionem.

Sed[6] est hic quaestio : Si enim in his, quae dicta sunt[nl], sic se habet, quod videlicet secundum viam generationis unum fit ex alio, sive unum fiat aliud, non tamen sic, quod sit transmutatio in essentia[nl1], nec additio in essentia, ut dicit Philosophus in VIII Metaph.[7nm], sed eadem essentia est eius, quod est ens in potentia, et eius, quod est ens in actu[nm1], secundum diversos tamen gradus, potentiae scilicet et actus ; cum ergo essentia diversa secundum actum, utpote caro equi et caro bovis, possit fieri ex una et eadem re, quae est in potentia ad utrumque, ut videlicet ex pane, sequitur unum ex tribus.

Primo scilicet, si potentia est una, ex qua haec diversa educuntur,

1 indeterminati] magis B
2 determinatum vel] minus aut B
3 immo — forma] *om.* W
4 perfectionis] *om.* M U V W
5 completi] perfecti B
6 sed] *add. in marg.* secundo W
7 Metaph.] *om* V W

ni conf. li.
nk conf. lk.
nl conf. lk ; nk.
nl[1] conf. nn[1] ; np.
nm Aristoteles, *VII Metaph. c. 6* (Didot II, 562).
nm[1] conf. nn[1]; np.

ergo haec ipsa non erunt diversa, quia *quaecumque uni et eidem sunt eadem, inter se sunt eadem*[nn]. Sed utrumque istorum est idem potentiae per essentiam secundum praedicta[nn1] ; [M 9 ra] ergo et ipsa erunt inter se eadem.

Vel sequitur aliud, videlicet quod in una et eadem re, scilicet in pane, sint istae potentiae diversae. Sed hoc est contra Philosophum in VII[1] Metaph.[no], ubi dicit, quod solus[2] actus distare facit.

Praeterea : Videtur non posse intelligi, quomodo diversa formaliter distincta sint in eodem secundum idem, sed[3] tamen non sit mixtio. Non ergo huiusmodi potentia erit in se distincta et diversa.

Si autem haec sunt inconvenientia, sequitur tertium, videlicet quod non sit eadem essentia existentis in potentia et existentis in actu, quod ex potentia educitur ; quod est contra praedicta[np].

Similiter potest opponi de genere et de sub se positis speciebus.

Sed advertendum est, quod ea, quae sunt entis [B 18 vb] secundum rationem entis, proportionantur enti et sequuntur modum eius[4] secundum rationem existendi[5] vel non existendi[5]. Similiter autem et[6] quoad [U 78 ra] rationem potentiae et actus. Ea enim, quae conveniunt enti secundum eius propriam rationem, non possunt existere vel esse secundum actum, si ipsum ens non existit vel si est solum secundum potentiam. Igitur in huiusmodi, ut vel simpliciter sint vel quod secundum ea attendatur aliqua comparatio[7] entium ad se invicem[8], sup[V 28ra]ponitur ipsum ens. Cum igitur idem et diversum sint de genere illorum, quae sunt entis in eo quod ens, abusive aliqua entia comparantur ad invicem in eo, quod idem vel diversum[9] simpliciter, nisi huiusmodi entia sint entia simpliciter, quod est esse [W 177 r] secundum actum. Unde, ubi huiusmodi fuerit comparatio, resolvendae sunt tales locutiones comparativae in alias absolutorum terminorum.

Cum igitur quaeritur : Utrum ens in potentia et ens in actu sint idem in his, quae exeunt de potentia in actum, in huiusmodi quaestione non supponitur ens, nec fit comparatio entis simpliciter ad ens simpliciter,

1 VII] IV B ; X V
2 solus] solum U W
3 sed] et B U W
4 eius] entis V
5 existendi] essendi B
6 et] *om.* M U V
7 comparatio] compositio B V
8 invicem] ipsum U
9 diversum] *add.* sit B E

nn conf. ni.
nn[1] conf. nl[1].
no ARISTOTELES, *VI Metaph.* c. *13* (DIDOT II, 553).
np conf. nm[1].

sed fit comparatio inter essentiam quasi eiusdem ad se secundum diversos gradus eius secundum rationem potentiae et actus. Unde resolvendum est. Idem est enim ac si quaereretur : Utrum ex ente in potentia fiat ens in actu, ita quod ex eis fiat aliquod compositum, vel ita, quod potentia fiat actus. Utrumque enim istorum modorum ponit Philosophus in IX[1] Metaph.[nq], ubi dicit, quod potentia et actus dupliciter se habent ad invicem. Uno modo, *ut in hoc*, scilicet secundum quod forma fit[2] in materia, et hoc quoad primum modum ; alio modo, *ut ad hoc*; sicut se habet *motus ad potentiam*, et forma in actu ad formam in potentia ; et hoc quoad secundum modum. Secundum quem modum dictum est, quod non sit[3] compositio[4] ex potentia et actu ; et secundum hunc modum dicendum est, quod eadem essentia est entis in potentia et entis in actu[5], sive secundum exitum rei de potentia ad actum per viam generationis, sive secundum generum subalternatim positorum ad invicem coordinationem. Et haec potentia, secundum se et absolute accepta, est una propter privationem seu absentiam actuum distinctorum, sicut etiam Averroes[nr] dicit de unitate materiae primae, ut concludebant praemissae rationes[ns]. Capit tamen rationem diversitatis in ordine ad diversos actus. Et tunc non sequitur inconveniens, quod inferebatur[ns1] ex hoc principio : Quaecumque sunt [B 19 ra] uni et eidem inter se[6] etc. Iam enim potentia in ordine ad diversos actus non est una et eadem, ut dictum est.

Praeterea : Haec propositio intelligitur per se, et est propria in his, ut in omnibus tribus terminis, inter quos fit comparatio, [M 9 rb] est ens simpliciter et ens unius rationis ; quod non est in proposito, ut patet intuenti.

Sic igitur patent duo modi, quibus inveniuntur entia tendere ad suum complementum, quod competit ipsis, secundum quod habent esse [U 78 rb] secundum actum specificum.

Et per consequens patet hoc, quod erat principaliter propositum,[nt] scilicet quod ens per se et simpliciter et primo differt a nihilo secundum hoc, quod habet actum completum.

Explicit particula quarta. Incipit quinta particula[7].

1 IX] V U
2 fit] sit U
3 sit] fit U V
4 compositio] comparatio U
5 et secundum — actu] *om.* M
6 inter se] *om.* M U V W
7 Explicit — particula] *om.* B E M U V

nq Aristoteles, *VIII Metaph.* c. *6* (Didot II, 568).
nr Averroes, *IX Metaph.* n. II.
ns conf. ky.
ns[1] conf. lb ; nn.
nt conf. ez ; gq ; gt ; kw.

V

[*De causalitate intellectus*]

In quo ostenditur, quomodo intellectus respectu aliquorum entium habeat modum causalis principii, eo quod sunt entia primae intentionis, quae constituuntur operatione intellectus secundum peripateticos[1].

Considerandum[nu] autem et hoc, quod supra suppositum est et aliquo modo ostensum[nv], scilicet quod entia aliqua, quae sunt res primae intentionis ordinabiles in genere, constituuntur per intellectum.

Dictum est enim supra[nw], qua ratione huiusmodi entia quantum ad id, quod formaliter et principaliter significatur per nomen, non possunt esse ab actu naturae. Cum autem non sit principium in universitate entium nisi vel natura vel intellectus[nx], si natura non est, necesse est intellectum esse horum entium causale principium.

Attestatur autem propositae intentioni hoc, quod invenitur apud philosophos de causalitate quorundam entium, quae secundum eos per actum intellectus constituuntur. Videtur enim fuisse intentio Philosophi[ny] et Commentatoris[nz].

Similiter[2] hoc manifeste exponit de tempore in IV Phys.[oa].

Augustinus etiam plane et late determinat hoc in XI Conf.[ob].

Boethius etiam in libro De trin.[oc] dicit[3] de numero, quod numerus non sit aliqua res naturae.

Et si tempus est tale secundum opinionem philosophorum, quale erit ipsum quando, quod ex adiacentia temporis relinquitur.

Constat autem, quod huiusmodi entia non sunt res secundae intentionis ; igitur secundum eosdem philosophos aliqua entia constituuntur per actum intellectus, et non omne, quod constituitur operatione intellectus, est res secundae intentionis.

1 Caput V — peripateticos] *om.* U W
2 Commentatoris. Similiter] Commentator suus U W ; quoniam superius V
3 dicit] concludit B

nu conf. aq.
nv conf. al ; an ; ch ; co ; of.
nw conf. fp.
nx conf. ak.
ny Aristoteles, *III De anima c. 6* (Didot III, 469)
nz Averroes, *IV Phys. c. 14.*
oa Aristoteles, *IV Phys. c. 11* (Didot II, 301).
ob Augustinus, *XI Conf. c. 20* (*P. L.* 32, 819).
oc Boethius, *I De trinitate c. 3* (*P. L.* 64, 1251).

[E 118 ra] Sed non videtur possibile, quod intellectus aliquorum entium sit constitutivum principium.

Primo quidem, quia intellectus est quaedam virtus passiva[od], cuius ratio non est in agendo aliquid, sed in patiendo. Secundum Philosophum[oe] enim intelligere est quoddam pati.

Secundo, quia omnino[1] ea, quae sunt a ratione et intellectu, videntur esse res rationis et res secundae intentionis[oe,1]. Qualia non sunt ea entia, de quibus supra dictum est [of], quod sunt ab actu intellectus et nihilominus entia primae intentionis, ordinabilia in genere.

Tertio, quia ex operatione intellectus nihil ponitur in re vel circa rem extra intellectum[og], sed talium entitas in sola apprehensione[2] consistit.

Quarto, quia sicut per intellectum [B 19 rb] aliquid apprehenditur circa rem, ita per imaginationem. Non tamen sequitur, quod res sit, sicut per intellectum[3] apprehenditur vel[4] imaginationem[oh], vel quod ex hoc habeat rationem entis ; sic igitur videtur se habere circa intellectum, ut nec per ipsius apprehensionem habeant aliquam rationem entis[5].

1

[*De modis causarum*]

Ad horum autem evidentiam considerandum est :

Primo, quod causae sunt in duplici differentia. Quaedam enim sunt causae secundum rationem potentiae, ut materia vel aliquid habens rationem et modum materiae[oi]. Quamvis enim determinatis rebus determinetur propria materia[6] secundum rationem alicuius formae, ut in

1 omnino] omnia E
2 apprehensione] ratione B
3 per intellectum] *om.* B E M V W
4 vel] per B E M V W
5 igitur — entis] *om.* B
6 quamvis — materia] quamvis secundum eunden modum natura rebus determinet propriam materiam E

od conf. ts.
oe Aristoteles, *III De anima c. 4* (Didot III, 468).
oe' conf. tr.
of conf. ch ; ck ; nv.
og conf. tv.
oh conf. ty.
oi conf. sm.

natura [U 78 va] menstruum[1] animalibus, in[2] artificialibus ferreum[3], ferrum serrae[4], et sic de aliis ; [V 28 va] hoc tamen est per accidens, in quantum ex huiusmodi est generatio. Per se enim est generatio ex subiecto, quod est ens in potentia secundum propriam rationem ; per accidens autem aliquid fit ex forma vel dispositione, quae est in subiecto. Dico autem per accidens, quantum ad ipsius rei existentiam, [M 9 va] quae subsistit solum ex subiecto[5] et forma, sive etiam quantum ad rei simplicem factionem sive generationem, quae est in instanti. In quantum autem factio rei concernit motum, qui[6] est a determinato principio ad determinatum finem, sic forma, quae est in subiecto, ex quo fit generatio, est per se. Unde secundum hoc materia secundum determinationem talis formae cadit in definitione talium[7] entium naturalium.

Alio modo sunt causae secundum rationem actus ; et haec sunt finis, forma et efficiens. Manifestum est autem, has esse causas in eo, quod aliquid sunt secundum aliquem actum. Finis enim importat ultimam entis perfectionem ; quod constat esse secundum aliquem actum[8]. Forma vero secundum propriam eius rationem est actus entis[ok]. Efficiens autem sua actualitate determinativum[9] est entis in actu in ordine ad proprium finem. Dico autem hic finem, formam et efficiens non modo, secundum quod inve [W 177 v] niuntur in naturalibus, quae concernunt motum et materiam, sed modo communiori, secundum quod secundum aliquam sui rationem reperiuntur[10] etiam in separatis, quamvis non eadem ratione sicut in naturalibus, ut dicit Averroes de fine super III Metaph.[ol], et de efficiente super principium[11] IV Coeli et mundi[om].

Attenditur autem horum trium differentia ad invicem secundum diversas rationes causandi.

Finis[on] enim est causa secundum rationem boni et complementi, in cuius ordine invenitur res. Unde non est causa in constituendo rem, sed magis per modum intentionis[oo]. Hinc est, quod nec confert nec determinat

1 menstruum] *add.* in B
2 in] *add.* ferreis B
3 ferreum] *om.* E M U W
4 ferrum serrae] terrestre E
5 subiecto] materia E
6 concernit — qui] quae B
7 talium] *om.* E M U W
8 Finis — actum] *om.* U
9 determinativum] determinatum B E M U V
10 in naturalibus — reperiuntur] *om.* V
11 principium] I et B

ok conf. pa.
ol Averroes, *III Metaph. n. 3.*
om Averroes, *IV De coelo et mundo n. 1.*
on conf. pb ; sq.
oo conf. or ; pd.

enti sua principia, ex quibus est et in quibus subsistit[1], nisi ex suppositione ; et hoc tam in naturalibus quam in artificialibus, ut satis patet per Philosophum in multis locis[op]. Quo fit, ut finis multo[2] immediatius respiciat ipsum ens, cuius perfectionem importat, quam ipsius entis principia[oq], quae ipse finis nec facit nec [B 19 va] ex his ipsum ens constituit, nisi, ut dictum est[or], ex suppositione et per intentionem.

Causa vero secundum rationem formae[os] invenitur in triplici differentia[ot].

Uno modo per informationem rei intrinsecam[ou], videlicet secundum quod aliquis actus se ipso et per suam essentiam est alicuius entis intrinsecum principium et causa, sicut se habet anima in rebus animatis,

Alio modo est aliquid causa secundum rationem formae, secundum quod ex ipso aliquis actus et forma in re alia deducitur, agente hoc aliquo principio, respectu cuius utrumque se habet in ratione[3] obiecti, scilicet et id, quod ex alio deducitur, et[4] illud, ex quo fit deductio. Et hoc proprie est causa formalis[5] exemplaris[ov].

Tertio modo, cum aliquid ex alio de [V 28 vb] ducitur secundum rationem formae, ita ut ratio quidditativa unius trahatur[6] ex ratione quidditativa alterius[ow]. Et ista sunt, quae pertinent ad ultimum trium modorum enumeratorum in principio huius tractatus[ox].

[U 78 vb] Dico autem iam dictos modos[oy] esse causas secundum rationem formae, quia circumscriptis ab ente omnibus causis et efficientibus et finalibus, si consideretur solum secundum rationem essendi, adhuc invenitur hic quaedam[7] formalis dependentia uniús ex altero, non quidem per modum efficientis, nec per intentionem et ex suppositione, quod proprium est fini[oz], sed per aliqualem, ut dictum est[pa], informationem.

1 subsistit] consistit E M
2 multo] *om.* M U V W
3 ratione] *add.* formae B
4 et id — et] *om.* E
5 formalis] *add.* et B U
6 trahatur] trahitur M U W
7 hic quaedam] haec E

op Aristoteles, *II Phys. c. 3* (Didot II, 264) ; *IV Metaph. c. 2* (Didot II, 515).
oq conf. sv.
or conf. oo ; oz.
os conf. pb.
ot conf. oy ; pa.
ou conf. sn.
ov conf. so.
ow conf. sp.
ox conf. h.
oy conf. ot.
oz conf. or.
pa conf. ok ; os

Ratio autem et modus causae efficientis[pb] differt a praedictis[pc]. Non enim est causa[1] per intentionem, ut dictum est [M 9 vb] de causa finali[pd], sed magis, ut sic loquamur, executive determinat enti sua intrinseca principia et ex ipsis ens ipsum constituit. Unde eius causalitas primo natura[2] pervenit ad principia entis, et per ipsa ad ens ipsum. Quo etiam differt ab ea, quae est causa secundum rationem formae. Forma enim seipsam non determinat in materiam, sed est in ratione potentiae respectu determinantis ipsam[pe], cum ipsa secundum se non sit[3] ens completum, sed illud solum, quod componitur ex ipsa et subiecto. Unde sicut materia secundum rationem subiecti per se stat sub ordine formae, sic forma secundum rationem informationis per se stat sub ordine efficientis. Unde efficiens in quantum huiusmodi non supponit nec requirit aliquod efficiens ; nec[4] in causando se habet materialiter et subiective, circa quod agit aliquid aliud, quod tamen circa omnes modos formarum oportet inveniri ratione praedicta[pf], sed habet rationem principii active determinantis enti sua principia et ex ipsis constituendo ipsum ens. Intelligo autem hic efficiens communiter et illud, videlicet quod agit ens ad suum actum ex propriis principiis, et illud, quod causat ipsorum principiorum essentiam[5], cuius actus in natura praesupponitur [B 19 vb] ab omni agente per motum et transmutationem.

2

[*De intellectu ut causa*]

Visis modis causarum considerandum est : Utrum intellectus habeat rationem causae respectu aliquorum entium ; et si sic, secundum quod genus causae.

Primo ergo videndum, quod omnis res, cuius entitas per se et simpliciter invenitur in totalitate entium, si secundum se et secundum propriam naturam habeat aliquem ordinem ad aliquod ens, tale, inquam, ens erit idem illi enti[pg], vel unum erit causa alterius per aliquem modum,

1 est causa] causat B M
2 primo natura] posterius natura B ; ergo naturae E
3 sit] *add.* sic U V
4 nec] nisi quod E ; nisi U
5 essentiam] intentionem B

pb conf. ss.
pc conf. on ; os.
pd conf. oo.
pe conf. pf.
pf conf. pe.
pg conf. pm.

secundum rationem videlicet ordinis, qui attenditur [E 118 rb] inter ea. Dico autem rem, cuius entitas invenitur per se, ad excludendum entia per accidens. 'Simpliciter' autem [V 29 ra] dico, ut excludatur ens ut nunc in quantum huiusmodi ; et secundum hoc ens per se et simpliciter est ens secundum speciem per se intentum a natura. Hoc autem ens si habet ordinem ad aliud, non ex aliqua virtute, potente comparare unum alteri, sed secundum se et secundum propriam naturam, hoc non potest esse nisi ratione alicuius realis dependentiae unius ab altero. Quae dependentia intelligi non potest nisi vel secundum rationem identitatis vel causae. Circumscriptis enim his modis a rebus, omnes earum naturae et dispositiones realiter sunt absolutae et independentes, nec habentes naturalem [U 79 ra] habitudinem ad invicem. Intellectus igitur noster, cum sit de numero formaliorum entium naturae, manifestum est, quod eius entitas est per se. Ipse enim non solum est ens simpliciter secundum rationem speciei secundum modum generabilium et corruptibilium, sed etiam in unoquoque individuo retinet modum entis simpliciter. Quamvis enim inveniatur natura eius in diversis individuis, hoc tamen sibi accidit in quantum intelligit[1]. Unde ipse in unoquoque individuo[2] est hoc, id est singulare et nunc, non tamen ut nunc secundum propriam eius rationem[3], eo quod non inveniatur[4] a[5] causa agente ut nunc, cuius causalitas concernit motum et transmutationem.

Arguimus autem hunc modum intellectus nostri primo ex naturali eius operatione. Deinde ex propria ratione intellectus in quantum huiusmodi. Sed haec alibi[ph] tractari [M 10 ra] habent.

Habet etiam intellectus noster secundum se et secundum propriam naturam per se ordinem ad ea, quae sunt. Inter potentias enim passivas et activas et sua[6] obiecta attenditur ordo per se. Maxime autem hoc manifestum est de intellectu[7], qui per se habet habitudinem[8] ad id, quod est intelligibile[pi], sicut sensus ad sensibile, ut dicit Philosophus in V[9] Metaph.[pk]. Ubi dicit Commentator[10pl], quod in essentia[11] intellectus

1 intelligit] intellectus M U W
2 retinet — individuo] *om.* V
3 rationem] *add.* sed E
4 inveniatur] invenitur E U V
5 a] in E U
6 et sua] ad E
7 intellectu] instinctu W
8 habitudinem] aptitudinem B M
9 V] II E
10 dicit Commentator] convenienter ostendit E
11 essentia] natura E

ph conf. uq.
pi conf qo ; qq.
pk Aristoteles, *III De anima c. 4* (Didot III, 467); *I B, Metaph. c. 1* (Didot III, 486).
pl Dispositio intellectus de re intelligibili est sicut dispositio sensus de re sensibili. Averroes, *II Metaph. n. 1.*

est [W 178 r] habere talem habitudinem. Igitur[1] res seu quidditates[2] rerum, quae sunt obiectum intellectus, vel sunt idem intellectui secundum praedicta[pm], vel erit inter ea [B 20 ra] solum ordo secundum rationem causae. Sed intellectus noster non est idem rebus ; reliquitur ergo ordo secundum rationem causae et causati.

Intelligamus autem hic exempli gratia res materiales[3] compositas ex materia et forma et earum rerum dispositiones et circumstantias. Sed huiusmodi res non habent rationem causalis[4] influentiae respectu intellectus. Et dico influentiam, quae est causae per se. Huius autem ratio est, quia intellectus est ens incomparabiliter formalius et simplicius, quam sint haec entia. Necessarium est autem causas per se, quae sunt causae secundum rationem actus, formaliori virtute praehabere in se suum causatum, quam sit ipsum causatum in se ; alioquin non haberent respectu entium rationem causae[pn]. Et hoc induxit Aristotelem[po], ut poneret intellectum agentem in factione specierum intelligibilium, ad quod non attingit virtus inferior[5] in[V 29 rb]tellectu. *Semper enim agens erit nobilius patiente et principium materia*, ut ipse dicit[pq], et Augustinus in multis locis[pr]. Si igitur inter intellectum et huiusmodi sua obiecta attenditur aliqua causalitas, necesse est ipsam potius inveniri apud intellectum respectu rerum, quam e converso.

Sed potest hic rationabiliter quaeri. Videmus enim simpliciter[6] in aliis virtutibus apprehensivis, utpote in sensu et in imaginatione etc., quae[7] sunt entia formaliora suis obiectis, cum sint quaedam vitae, et esse spirituale habent, quamvis gradu inferiori ab intellectu ; absurdum tamen est ponere huiusmodi virtutes habere rationem causae respectu obiectorum suorum, immo potius est e converso, ut dicit Philosophus II De anima[ps].

[U 79 rb] Sed dicendum est, quod non est similis ordo huiusmodi virtutum et intellectus ad sua obiecta.

Ad cuius evidentiam considerandum, quod dupliciter sunt virtutes apprehensivae.

1 igitur] qua B W ; ergo M
2 quidditates] proprietates B ; quidditas M
3 materiales] naturales B V
4 causalis] talis B E V
5 inferior] *add.* in E
6 simpliciter] similiter V ; *om.* B
7 quae] quod V W

pm conf. pg.
pn conf. px ; qc ; sm.
po Aristoteles, *III De anima c. 5* (Didot III, 468).
pq Aristoteles, *III De anima c. 5* (Didot III, 468).
pr conf. Krebs 71*-74* ; 104-105.
ps Aristoteles, *II De anima c. 5* (Didot III, 450).

Quaedam enim sunt, quarum apprehensio consistit in moveri ab aliquo, quod habet rationem obiecti, cuius quasi quaedam physica motio pervenit per medium ad organum sensus, et per consequens ad imaginationem. Quo fit, ut huiusmodi organa [B 20 rb] sint in ultima dispositione, ut in eis fiat forma sensus in actu et phantasiae ab aliquo formaliori intrinseco et[1] vitali principio[pt] mediante spiritu decurrente in nervis[2], qui ab huiusmodi principio oritur, ut sit instrumentum motus et sensus. Et hoc manifeste habetur a Philosopho in II De anima[pu], videlicet quantum ad effectum rerum sensibilium in organis sensuum. De ultimo autem complemento formarum sensitivarum eo modo, quo dictum est[pv], habetur a Commentatore in eodem loco[pw]. Hoc autem absque praeiudicio ex sententia horum[3] philosophorum dictum sit ; in quam etiam sententiam Augustinus consentit in multis locis[px].

Sive autem ita sit[py], sive non sit, nihilominus [M 10 rb] inveniemus[4], res habere rationem causae[pz] respectu harum potentiarum factarum in actu. Si enim formae sensuum in actu secundum totum sunt a sensibilibus, patet per se propositum ; quamvis secundum hoc difficulter possit defendi in proposito ordo, qui attenditur inter causam et causatum quantum ad formalitatem causae respectu causati[qa].

Si autem alio modo se habet, ut dictum est[qb], tunc, quia tam virtutes efficientes has formas, quam ipsae[5] formae effectae[6] sunt virtutes in corpore, et organice non[7] fiunt in organis, nisi secundum modum motionis factae a sensibus[8] in eodem organo, secundum hoc ipsa sensibilia habent rationem causae respectu earum. Quidquid enim est causa subiecti vel in faciendo vel in disponendo, quo subiectum fiat in ultima dispositione, quae est necessitas ad aliquam[9] formam, quae habet fieri et esse [V 29 va]

1 et] *om.* E U W
2 nervis] vivis U
3 ex sententia horum] aliorum E
4 inveniemus] invenis B ; invenimus E U
5 ipsae] propriae M W
6 effectae] effectivae B E M V W
7 non] aut B ; nec E V W
8 sensibus] sensibilibus E
9 aliquam] ultimam E

pt conf. qb.
pu Aristoteles, *II De anima c. 5* (Didot III, 450).
pv conf. pt.
pw Averroes, *II De anima n. 60.*
px Augustinus, *De videndo Deo (Ep. 147) c. 16 n. 38* (*P. L.*, 33, 613) ; *Sermo 52 c. 6* (*P. L.*, 38, 361).
py conf. pt.
pz conf. qd.
qa conf. pn ; qc.
qb conf. pt.

in subiecto, ipsum est causa formae, eo quod ipsum est causa coniuncti, per cuius esse potissime habet esse formam[1].

Et per hunc modum patet, qua de causa[2] huiusmodi virtutes sunt magis formales suis obiectis[3][qc], salvo tamen eo, quod obiecta[4] respectu earum[5] habent rationem causae, ut dictum est[qd]. Unde huiusmodi virtutes praesupponunt[6] in suis obiectis actum formalem et esse specificum, quod competit unicuique secundum proprium genus, quo possit movere organa talium potentiarum. Et secundum hoc ab ipsis potentiis apprehenduntur.

Iste igitur est modus et ordo virtutum sensitivarum respectu suorum obiectorum.

Est autem et aliud genus[qe] apprehensionis, cuius ratio non consistit in moveri ab aliquo obiecto[7], sed in essendo[8] aliquam formam simplicem[9], quae sit cognitionis principium in eo quod determinantur [E 118 va] propria principia [B 20 va] ipsi obiecto, ex quibus constituatur secundum propriam rationem obiecti[10], [U 79 va] et quo cognoscibile sit. Et haec virtus apprehensiva est intellectus, qui secundum hunc modum habet modum et rationem causae respectu sui obiecti[qf]. Obiecta enim[11] non habent rationem causae respectu intellectus in actu; tum[12] quia ad ipsum non pervenit motio obiecti, cum ipse nec sit corpus nec virtus in corpore, sed quid separatum secundum Philosophum[qg], tum[13] quia in cognoscendo non[14] praesupponitur obiectum secundum propriam rationem obiecti, qua[15] possit movere intellectum et secundum hoc habere rationem causae; sed potius in cognoscendo incipit habere obiectum propriam rationem obiecti. Obiectum enim intellectus est quidditas secundum Philosophum[qh]

1 formam] forma M V
2 qua de causa] quo dictae B
3 obiectis] subiectis B
4 obiecta] *om.* B E
5 earum] eorum E U V
6 praesupponunt] ponunt E
7 obiecto] subiecto E
8 essendo] eliciendo B
9 simplicem] simpliciter E
10 ex — obiecti] *om.* B
11 enim] autem B V
12 tum] tamen E
13 tum] non E
14 non] *om.* E
15 qua] quae B

qc conf. pn; qa.
qd conf. pz.
qe conf. qm.
qf conf. qn.
qg Aristoteles, *III De anima c. 5* (Didot III, 468).
qh Aristoteles, *III De anima c. 6* (Didot III, 469); Thomas de Aquino, *IX Metaph. lect. 11* (ed. Cathala n. 1907).

vel res secundum rationem suae quidditatis ; hanc autem nequaquam apprehendit intellectus nisi distinguendo et determinando eius propria principia, quae Philosophus[qi] vocat *partes formae*, quas significat definitio. Hoc enim[1] solum est intelligere, scilicet apprehendere rem secundum talium principiorum eius determinationem ; alioquin non differret intellectus a virtute cogitativa, quae etiam sic intentionem substantiae denudare potest, ut nuda apud ipsam[2] maneat, denudata ab omnibus imaginibus[3], ut Averroes loquitur[qk], et[4] appendiciis accidentalibus. Et sic est intentio substantiae in ea dispositione, ut secundum eam fiat [W 178 v] virtute intellectus agentis forma in intellectu possibili[5ql], qua ipsi formae seu rei secundum suam formam determinantur sua principia. Et ex hoc iam habet forma rationem quidditatis, et ipsa res esse quidditativum. Et haec est propria ratio obiecti virtutis intellectivae.

[M 10 va] Quod autem secundum hunc modum[qm] intellectus habeat rationem et modum causalis principii respectu sui obiecti[qm1], patet.

Cum enim habitudo alterius istorum ad alterum attendatur [V 29 vb] secundum rationem causae, ut dictum est[qn], est autem habitudo intellectus in actu ad ipsum obiectum secundum rationem principiorum obiecti, ut etiam iam dictum est[qo], principia autem entis alicuius in quantum huiusmodi deficiunt ab actualitate entis ipsius et habent modum existentis in potentia, in quantum ex eis constituitur illud, quod est ens, in actu simpliciter ; igitur ens per sua principia nullius rei naturalis est causa. Oportet igitur potius inveniri causalitatem apud intellectum respectu rei ex propriis principiis, quam ex parte rei per propria principia respectu intellectus[qp].

Praeterea : Sicut iam dictum est[qq], intellectus habet per se habitudinem ad obiectum secundum rationem principiorum eius. Igitur habitudo principiorum ad illud, cuius sunt principia, est de ratione habitudinis, qua intellectus respicit rem constitutam [B 20 vb] ex his principiis. Habitudo autem principiorum ad id, cuius sunt principia, causalis est.

1 enim] autem E M
2 ipsam] ipsum E
3 imaginibus] imaginationibus B
4 et] *add.* omnibus V
5 in intellectu possibili] in intellectu potentia B ; intellectus intellecta E

qi Aristoteles, *VI Metaph. c. 11* (Didot II, 550).
qk Averroes, *VII Metaph. n. 37.*
ql conf. cl ; tt.
qm conf. qe.
qm[1] conf. qr.
qn conf. qf.
qo conf. pi ; qq.
qp conf. qw.
qq conf. pi ; qo.

Igitur et habitudo ipsius[1] intellectus ad huiusmodi rem sub[2] ratione suorum principiorum est causalis. Consequentia[3] patet ex eo, quod sicut principia intrinseca non[4] habent ordinem causalem ad ens, cuius sunt principia, nisi in quantum stant sub ordine alterius causae determinantis huiusmodi principia ad completum actum entis, eo quod se ipsa[5] determinare non possunt, ita nihil[6] habet[7] per se habitudinem ad principia, in quantum sunt in potentia[8] ad tale ens constitutum ex eis, nisi quod causaliter determinat ipsa [U 79 vb] principia ad actum talis[9] entis. Cuius ratio est, quia ens in potentia in quantum huiusmodi non respicit[10] nisi actum formalem, ad quem est sicut ad suum complementum, et actum causaliter determinantem huiusmodi potentiam ad actum ; quod non est in proposito, nisi intellectus respectu sui obiecti et principiorum eius, ut dictum est[qr].

Nec obstat, si quis obiciat, quod huiusmodi habitudo[qs], qua scilicet[11] determinat alicui rei principia sua, non est nisi secundum modum intelligendi, et hic non habet rationem causandi.

Sed sciendum, quod apud intellectum modus intelligendi est ratio essendi secundum actum ; unde eo determinat alicui enti sua principia secundum modum intelligendi, quo determinat ea secundum propriam rationem essendi[qt]. Et secundum hoc habet aliquo modo rationem et modum principii causalis respectu obiecti proprii in eo, quod est quid et habet esse quidditatem[12qu].

Praeterea : In hac hominis ratione, quae est animal rationale, duplicem invenimus distinctionem. Unam, quae est harum formalium partium, scilicet animal rationale, inter se ; aliam, quae est istius rationis ab ea re naturae, cuius ista est propria ratio, ut ab homine. Neutram autem istarum facit natura. Operatio enim naturae non terminatur nisi ad rem naturae in quantum huiusmodi. Haec autem partes inter se simul etiam[13]

1 ipsius] praevia E
2 principia — sub] *om.* V
3 consequentia] hoc autem E
4 non] iam U
5 se ipsa] se ipso B M ; in se ipsa V ; se ipsis W
6 nihil] nec U
7 habet] habent B
8 potentia] *add.* et in ordine E
9 ad principia — talis] *om.* B
10 respicit] *add.* per se et immediate E
11 qua scilicet] quam sunt E
12 Nec obstat — quidditatem] *om.* B M U V W
13 simul etiam] similiter et U

qr conf. qm[1].
qs conf. qq.
qt conf. qx.
qu conf. qz.

cum re subiecta[1] una res naturae sunt[z]. Sunt igitur huiusmodi ab intellectu distinguente et per hoc efficiente ea[qv]; idem enim est in[3] huiusmodi distinguere et efficere. Cum ergo istae partes sint per se et essentialia principia huiusmodi rei, quae est homo, patet etiam ex paulo ante dictis[qw], quod intellectus potius habet rationem causalis principii respectu rerum sive propriorum obiectorum, quam e converso.

Adhuc autem ex iam dictis[qx] potest etiam talis ratio deduci. Quaecumque enim duo sic se habent, quod unum eorum esse est aliud esse, non solum per modum consequentiae, sed etiam secundum rationem identitatis[4], quidquid habet rationem [V 30 ra] principii et causae[5] respectu unius eorum, habet etiam respectu alterius. Cuius causa est, quia talia vel sunt omnibus modis idem[6], vel unum est ratio alterius vel de ratione alterius[7], ut[8], verbi gratia, hominem esse est animal rationale[9] esse, et animal rationale esse est hominem esse. Cum igitur intellectus noster habeat rationem principii et causae respectu huius [M 10 vb] rationis, quae est animal rationale, ut dictum est[qy], ergo habet et respectu ipsius hominis, scilicet secundum quod habet esse secundum hanc [B 21 ra] rationem, quod est esse quidditativum, ut dictum est[qz].

Et hoc concordat ei, quod communiter dicitur, et habetur a Commentatore[ra], scilicet quod materia prima recipit formas has et individuales, intellectus autem recipit[10] formas simpliciter.

Cuius dicti intentio[11] supra posita est[rb].

Et propter hoc intellectus intelligit per formas, quas recipit, non [E 118 vb] autem materia prima. Constat autem, quod omnes formae. quae sunt in natura generabili et corruptibili, sunt haec et individuales, Obiectum autem intellectus non est ens hoc ut[12] hoc, sed ens simpliciter.

1 subiecta] substantia B E ; substantiali M
2 una — sunt] sicut una res naturae E
3 efficiente — in] ut ab efficiente est ; habet enim intellectus E
4 identitatis] *add.* principii E
5 et causae] *om.* E.
6 idem] *add.* et unum U
7 vel — alterius] *om.* V
8 ut] *om.* B E M W
9 rationale] *om.* B E M U V
10 recipit] *om.* E M U W
11 intentio] causa E
12 ut] vel W

qv conf. qy.
qw conf. qp.
qx conf. qt.
qy conf. qv.
qz conf. qu.
ra Averroes, *III De anima n. 5.*
rb conf. fq.

Cum igitur natura in rebus generabilibus et corruptibilibus non faciat secundum actum existere nisi entia haec et individualia, ens autem simpliciter facit solum per individuorum factionem sive per successivam continuationem. Unde etiam ens simpliciter secundum se totum invenitur [Des. E 118 vb[[Inc. E 115 va lin. 28] in huiusmodi[1] rebus in potentia, et in quantum potest ab ipsis abstrahi, si vocemus ens simpliciter universale, quod abstrahitur a singularibus.

Vel, si dicamus ens simplicter totam[2] speciem, quae complectitur omnia sua individua, non habet esse in natura[3] nisi in potentia[4] per individuorum successivam continuationem.

Cum [U 80 ra] autem[5] ens simpliciter, quod est obiectum primum intellectus, sit ens secundum actum, alioquin[6] non haberet rationem obiecti, igitur huiusmodi ens habet entitatem ex operatione intellectus[rc]. Et hoc est quod communiter dicitur[rd], quod intellectus agit universalitatem in rebus. Secundum hoc enim unamquamque rem[7] ex propria ratione in esse quidditativo constituit[8re].

Est autem hic factionis modus proportionatus operationi naturae. Sicut enim apud naturam res per suum actum formalem in se ipsa est alicuius [W 179 r] causalis operationis principium, quae operatio per se terminatur ad ens, quod constituitur per naturam, ad principia autem intrinseca entis sicut quo[9] aliquid constituitur[rf]; sic apud intellectum forma, quae[10] est in actu, est principium intelligibilis operationis, quae terminatur per[11] se quidem et principaliter ad ens secundum rationem suae quidditatis, ad principia autem huiusmodi entis secundum hanc rationem tamquam ad ea, quibus aliquid est.

Sicut etiam apud naturam praeter ea, quae dicta sunt[rg], inveniuntur in aliquibus rebus causalibus aliquae naturales dispositiones et formae accidentales, quibus determinatur[12] causalitas talis causae ad suum

1 in huiusmodi] et huiusmodi inest E; respectu huiusmodi B
2 ens — totam] communem E
3 natura] materia E
4 potentia] *add.* scilicet U
5 autem] ergo U
6 alioquin] et aliquando E
7 unamquamque rem] unaquaeque res B M
8 constituit] constituitur B M
9 quo] *add.* ad W
10 quae] qua W
11 per] in E
12 determinatur] terminatur E

rc conf. rh.
rd conf. Boethius, *In Porphyrium lib. I* (*P. L.*, 64, 85).
re conf. sy.
rf conf. rg.
rg conf. rf.

causatum, ut est quantitas, motus secundum locum, lumen et similia, similiter apud intellectum inveniuntur quidam[1] modi proportionati his, quae sunt [V 30 rb] quaedam formae habentes se ex parte intellectus, determinantes operationem intelligibilem. Et huiusmodi sunt res rationis, [B 21 rb] quae sunt res secundae intentionis.

Quod autem intellectus habeat modum et rationem causalis principii respectu entium modo praedicto[rh], videtur innuere Philosophus in IV Metaph.[ri], ubi dicit, quod *ratio*[rk], *quam significat nomen, est definitio*, et quod secundum hoc intentiones et significata vocum distincta sunt. Constat autem, quod nihil formalius est in significato nominis[2], quam ipsa res secundum praedictam rationem[rl] significata.

Hoc etiam videtur[3] esse secundum intentionem Augustini, qui loquens de actuali et intellectuali notitia, quam dicit esse verbum, sic dicit in IX[4] libro De trinitate cap. 10[5rm] : *Aliter enim dicuntur verba, quae temporum spatia syllabis tenent, sive pronuntientur sive cogitentur; aliter omne, quod* [M 11 ra] *notum est, verbum dicitur animo impressum, quamdiu de memoria proferri et definiri potest.* Et infra[rn] : *Definio, quid sit intemperantia*[6] ; *et hoc est verbum eius.*

Dicit etiam Anselmus in libro suo Monologion cap. 10[7], cuius tamen libri sententiam potissime traxit ex libro De trinitate beati Augustini[ro] : *Aliter namque dico hominem, cum eum hoc nomine, quod est homo, significo; aliter, cum idem nomen tacens cogito; aliter, cum eum ipsum hominem mens aut per corporis imaginationem aut per rationem intuetur. Per corporis quidem imaginationem, ut cum eius sensibilem figuram imaginatur; per rationem vero, ut cum eius universalem essentiam, quae est animal rationale mortale, cogitat.*

Potest autem hoc [E 115 vb] idem accipi sic absque ratiocinatione. Videmus enim non solum in diverso, verum etiam in eodem genere causae, ut in efficientibus, quod unum et idem ens producitur a [U 80 rb] pluribus causis[rp], ita quod a qualibet earum ens secundum se totum producitur.

1 inveniuntur quidem] invenitur ; et huiusmodi sunt E
2 et quod — nominis] et quia nihil formalius est in signum rationis E
3 Hoc — videtur] haec entia videntur E
4 IX] III E
5 10] 4 E ; 11 U W
3 intemperantia] intemperies B
7 10] 4 E

rh. conf. rc.
ri Aristoteles, *III Metaph. c. 7* (Didot II, 513) ; conf. nc.
rk conf. rl.
rl conf. rk.
rm Augustinus, *IX De trin. c. 10* (*P. L.* 42, 969).
rn Augustinus, *IX De trin. c. 10* (*P. L.* 42, 969).
ro Anselmus, *Monologium c. 10* (*P. L.* 158, 158).
rp conf. rz ; tw.

Et quamvis sit idem re[1], quod a diversis producitur, est tamen diversum ratione[rq], secundum quod in has diversas causas reducitur, ut exempli gratia res generata. In omni enim re et operatione naturae causalitas primae causae secundum philosophos[rr] est inseparabilis[2], immo sicut est prima, ita est et simplicissima et eo efficacissima, quo formalissima. Et hunc causandi modum vocant creationem, quamvis non eadem ratione, qua dicitur creatio apud theologos. Unde in *Libro De causis*[rs] dicitur, *quod prima rerum creatarum est esse.* Unumquodque enim ens, secundum quod in ipsum descendit causalitas primae causae, dicitur ens[rt], quae est prima et formalissima omnium intentionum[3]. Res igitur generata [B 21 va] est ens, secundum quod in ipsam[4] descendit causalitas primi principii. Sed secundum quod ad ipsam pervenit causalitas causae, quae est secundi ordinis, videlicet generantis naturaliter, secundum hoc dicitur ens naturae proprie loquendo[ru], in quantum in huiusmodi re attenditur exitus de potentia ad actum per motionem[5] generantis. Constat autem, quod huiusmodi ens secundum se totum est ens, et similiter secundum se totum est ens[6] naturae, secundum iam dictam[rv] rationem. [V 30 va] Unde secundum se totum producitur a primo principio, et secundum se totum a generante ; nec una istarum in causando idem ens superfluit.

Et si poneretur, quod una earum a causando deficeret, sic tamen, quod maneret causalitas alterius, illa, cuius causalitas maneret, realiter idem ens produceret ; sicut est conveniens exemplum secundum Scripturam[7] veritatis (Gen. 1, 11-31) in productione primorum individuorum naturae, quae[8] ex potentia ad actum per viam generationis non[9] processerunt.

Sicut igitur res generata secundum se totam est a primo principio in quantum est ens, secundum quod ab eodem sibi determinantur principia

1 re] *add.* et operatione E
2 inseparabilis] *add.* a re W
3 intentionum] *add. in marg. inf:* Nota, quomodo aliqua res secundum se totam a diversis causis produci potest, scilicet a primo principio, a parte naturali, et ab operatione intellectus, diversimode tamen B
4 ipsam] ipsum V
5 motionem] modum E M ; motum W
6 et — ens] *om.* U
7 secundum Scripturam] haec Scriptura E
8 quae] *add.* est E
9 non] *om.* E

rq conf. sb.
rr *Liber de causis* § 1 (éd. O. Bardenhewer, 1882, 163).
rs *Liber de causis* § 4 (éd. O. Bardenhewer, 1882, 166).
rt conf. sd.
ru conf. rv.
rv conf. ru.

essendi in[1] quantum ad essentiam principiorum, sic eadem res secundum esse naturae invenitur et causatur a generante secundum se totam, in quantum sibi determinantur principia secundum alium modum, videlicet secundum rationem potentiae et actus[rw].

Similiter etiam eadem res secundum esse quidditativum est ab operatione intellectus[rx], secundum quod determinantur sibi principia alterius rationis[ry], scilicet quae sunt partes formae, quae est rei quidditas, quae significatur per definitionem. Et sic secundum se totam est ab actu intellectus, sicut etiam [M 11 rb] a praedictis[rz] causis[sa], sed secundum aliam et aliam rationem, ut dictum est[2sb] ; quamvis huiusmodi res etiam praeter intellectum inveniri possit in natura, sicut dictum est etiam prius[3sc].

[*De ratione entis*]

Est autem ex dictis advertendum, quod apud philosophos variatur ratio entis in eo quod ens.

Uno enim modo dicitur res habere rationem entis[4], in quantum in primum omnium entium [W 179 r] principium reducitur sicut in causam, ut dictum est hic[sd].

Alio modo dicitur ens in eo quod ens, secundum quod unumquodque ex suis principiis intrinsecis constat, ut dictum est supra in prosecutione secundi[5] modi principiandi res[se].

Dubitatur autem super eo, quod dictum est[sf], eandem rem fieri intellectus intelligibili[6] operatione, quae constituitur ab aliis causis naturae. [U 80 va] Huiusmodi enim ens[7] praedicto modo[sg] non habet esse quidditativum, nisi in quantum est in intellectu et in quantum est

1 essendi in] secundum alium modum, videlicet rationem essendi principia E
2 sicut — est] *om.* E
3 etiam prius] et de primis B E M V W
4 entis] *add.* in eo quod ens W
5 secundi] primi U
6 intellectus intelligibili] intellectuali B
7 ens] res W

rw conf. rz ; sc.
rx conf. se.
ry conf. sb ; sh ; si.
rz conf. r ; rw.
sa conf. sf.
sb conf. rq ; ry.
sc conf. rw.
sd conf. rt.
se conf. e ; lg.
sf conf. sa.
sg conf. rx.

intelligibile ; et non [B 21 vb] habet hoc esse[1] in se ipso[2] extra intellectum, ut videtur. Esse enim quidditativum non videtur esse nisi apud intellectum, eo quod res non habet hunc modum, nisi in quantum sibi ab intellectu determinantur propria principia huius modi[sh].

Sed dicendum, quod sicut apud sensum se habet, quod sensibile in quantum sensibile ex vi reduplicationis dicitur tripliciter, sic et apud intellectum dicitur intelligibile.

Dicitur enim uno modo sensibile in quantum sensibile[3] res existens in sensu, in quantum est in sensu. Et secundum hoc non habet rationem obiecti respectu sensus, sed sic res est in sensu vel sicut intentio, vel sicut forma, vel sicut[4] similitudo rei sensatae, quae est extra sensum.

Alio modo dicitur sensibile in quantum sensibile, in[5] quantum ad ipsum [V 30 vb] terminatur[6] operatio, quae est secundum sensum. Et sic non est aliud dicere sensibile in quantum sensibile, nisi in quantum aliquid apprehenditur per sensum.

Tertio modo dicitur aliquid sensibile in quantum sensibile[7], in quantum in ipso sensibili[8] est ratio et causa, quare per sensum[9] apprehenditur.

Et hi duo ultimi modi habent se ex parte obiecti ipsius sensus, quod est necessario inveniri extra sensum.

Omnis enim forma, quae secundum propriam rationem est forma in alio, et quae secundum hoc est alicuius operationis principium in quantum est forma in alio, sic se habet, quod eius operatio non terminatur nisi ad aliquid extra se ; alioquin sequeretur, quod idem secundum idem moveret seipsum, et idem esset in potentia et in actu respectu sui ipsius ; quod est impossibile. Igitur sensibile in quantum sensibile[10], in eo, quod operatio sensibilis[11] terminatur ad ipsum, sive in quantum in ipso est ratio sive causa, quare per sensum apprehenditur, oportet inveniri extra sensum. Et constat, quod tunc non invenitur nisi apud ipsam rem sensatam.

Similiter dicendum est de eo, quod est intelligibile in quantum intelli-

1 hoc esse] esse B U ; haec ita E
2 ipso] ipsa M U V
3 in quantum sensibile] *om.* B
4 forma vel sicut] forma et M ; forma vel W ; formalis U
5 in quantum sensibile in] in B ; *om.* V
6 terminatur] determinatur M
7 sensibile in quantum sensibile] proprie sensibile in quantum huiusmodi B
8 in quantum in ipso sensibili] quod existens in primo sensu B
9 sensum] *add.* aliquid B
10 in — sensibile] *om.* B
11 sensibilis] sensus E

sh conf. ry.
si conf. ry.

gibile[1], videlicet quod uno modo nominat intentionem rei sive formam[2] apud intellectum, qua res intelligitur ; et ita non invenitur extra intellectum, nec habet rationem obiecti.

Alio modo dicitur intelligibile in quantum huiusmodi[3] res ipsa[4] extra intellectum[5], in quantum ad ipsam terminatur operatio intellectus[6].

Tertio modo dicitur intelligibile in quantum tale, in eo quod in ipso invenitur ratio, qua intelligatur. Et hoc est, in quantum habet esse quidditativum.

Cum igitur hi duo ultimi modi habeant se ex parte rei extra intellectum, cum etiam res non capiat esse quidditativum nisi[7] per determinationem intellectus ex propriis principiis eo modo, quo dictum est[sl], patet, quod intellectus aliquo modo habet rationem causalis principii respectu rerum.

3

[*De intellectu ut causa efficiente*]

[M 11 va] Potest nihilominus secundum praedicta videri, quod genus [B 22 ra] causae in huiusmodi attendatur[sk].

Intellectus enim in actu non habet rationem materiae respectu rerum[sl]. Est enim forma et ens secundum actum formalius ipsa re, quae intelligitur[sm].

Neque etiam habet modum causae secundum formam[sn], cum ipse non sit forma, per inhaerentiam [U 80 vb] rem intellectivam informans.

Nec est forma secundum rationem extra rem sive idealem proprie loquendo[so].

Dico autem intellectum speculativum respectu rerum speculabilium. Cuius ratio est, quia intellectus in actu non habet rationem obiecti, ad cuius imitationem[8] res intellecta exempletur, agente hoc aliquo tertio extraneo ab utroque ; quod proprium est formis exemplaribus et exemplatis.

1 in — intelligibile] *om.* V
2 formam] formae E
3 huiusmodi] habetur M
4 ipsa] *add.* est B
5 nec habet — intellectum] *om.* E
6 intellectus] intelligibilis B M U V W
7 Cum igitur — nisi] *om.* E
8 imitationem] immutationem B M

sk conf. ug.
sl conf. o.
sm conf. pn.
sn conf. ou.
so conf. ov.

Convenit etiam hoc idem his formis, quarum una quiddificatur ex alia[sp], scilicet quod hoc fiat agente aliquo tertio, respectu cuius utraque se habeat in ratione obiecti. Et propter hoc nec isto[1] modo habet rationem causae formalis respectu rerum.

Sed nec proprie est principium per modum [V 31 ra] finis[sq]. Dico autem in ea [E 116 ra] operatione, qua rerum quidditates apprehendit[2]. Per se enim et per modum executionis[3], ut sic loquar, rei sua principia formalia determinat et ipsam ex his suo modo constituit, et non per intentionem et ex suppositione, quod proprium est causae finali. Pervenit etiam sua causalitas primo ad huiusmodi entis principia[4], et ex his ad ipsum ens. Perfectio autem finis se habet ad ipsum ens et ad eius principia modo contrario, ut supra dictum est[sr].

Relinquitur igitur secundum praedicta, quod intellectus respectu rerum primo et per se intelligibilium habeat rationem et modum causae efficientis[ss].

Sed quia efficiens non agit nisi sub intentione finis[st], per consequens potest sibi attribui ratio causae finalis, in quantum homo operatione intellectuali[5] acquirit suam propriam perfectionem[su], quae est hominis in quantum homo.

Dico autem intellectum in constituendo quidditates entium in speculabilibus modo praedicto[sv] agere sub intentione finis, non quidem semper per deliberationem et praecogitationem finis, sed modo quodam naturali, sicut etiam alia entia quaedam tendunt in suos fines, non tamen praeconcipientia ipsos fines. Et ideo non oportet, quod in definitione eorum, quae sic sunt ab intellectu, cadat causa finalis, ut aliquis posset obicere.

4

[*De processu constitutionis entium*]

Attenditur autem in constituendo entia secundum praedictum modum quaedam differentia, processus et ordo.

1 tertio — isto] *om.* W ; Et propter — isto] nec alio B
2 quidditates apprehendit] quidditas apprehenditur E
3 executionis] consecutionis M V
4 sua — principia] primo huiusmodi entis causalitas ad eius principia U
5 operatione intellectuali] ratione intelligibili M U ; operatione intelligibili V

sp conf. ow.
sq conf. oo.
sr. conf. oq.
ss conf. pb ; ua.
st conf. y.
su conf. ao.
sv conf. ss ; st.

Circa quaedam enim entia sic negotiatur intellectus, ut non[1] det eis esse id, quod sunt, in quantum sunt [B 22 rb] entia et entia naturae[sw]. Secundum has enim rationes huiusmodi entia sunt ab aliis naturae principiis, ut dictum est[sx]. Sed agit in eis entitatem secundum quod sunt quid et habent esse quidditativum[sy]. Quod est constituere huiusmodi entia secundum se tota, sed secundum aliam [W 180 r] rationem a praedictis[sz]. Et haec[2] sunt entia[3] substantiae[ta] et his naturaliter concreta ut quantitas, qualitas[tb] et huiusmodi, quae sunt alicuius naturalis operationis principia.

Deinde circa huiusmodi entia naturae agit intellectus quaedam entia, ut modos quosdam [U 81 ra] talium entium[4]; et hoc sive per modum mensurae vel habitudinum vel circumstantiarum, ut supra dictum est[tc]. Et horum completa entitas[5] et id, quod sunt, quidquid sunt, quantum ad id[6], quod principaliter significatur per nomen, completive[7] sunt ab operatione intellectus.

Sunt autem et alia, quae circa praedicta entia rationem et modum proprietatum habent[td]. Quarum communis ratio est, quod ea, quae sunt principiantia [M 11 vb] rem ipsam in eo, quod quid est, sunt etiam principiantia[8] huiusmodi entia in eo, quod propter quid; et secundum hoc habent rationem proprietatum et per se passionum.

Et istae sunt duobus modis.

Si enim ratio definitiva, in qua explicantur partes quidditatis[9], sumatur [V 31 rb] ab intrinsecis rei principiis in quantum est ens absolute, sic ea, quae secundum hanc rationem insunt ut propria, suam entitatem capiunt ab operatione intellectus, ut dictum est supra in prosecutione primi generis entium tertii modi[10te].

1 non] *om.* M
2 Et haec] adhuc B
3 sunt entia] entia sunt B W
4 talium entium] *om.* W; talium E M U
5 completa entitas] complementa E
6 quantum ad id] et illud E
7 completive] concretive V
8 rem — principiantia] *om.* W
9 quidditatis] quantitatis B M
10 modi] *add.* praedicandi res E

sw conf. sz; uc.
sx conf. am.
sy conf. re; tu.
sz conf. sw.
ta conf. bm.
tb conf. cv.
tc conf. ea.
td conf. bn.
te conf. bm.

Si autem in ratione definitiva veniant rei causae naturales, efficiens videlicet et finis, sic ea, quae secundum hanc rationem insunt ut propria, possunt etiam aliquam rem naturae importare. Sed tunc huiusmodi res alia et alia ratione dicetur ens naturae et entis naturalis proprietas, ut frigidum et humidum aquae, siccum autem terrae, et sic de aliis.

Sunt autem et alia quaedam entia[tf], quae secundum id, quod sunt, sunt ab operatione naturae ; intellectus tamen cum hoc, quod constituit ea in esse quidditativo, agit etiam in eis aliquem[1] novum modum essendi, ut sunt ea, quae pure sunt mathematica, scilicet de quibus arithmeticus considerat et geometer. Quo fit, ut secundum hunc essendi modum non solum non sint substantiae, sed nec substantiarum dispositiones vel accidentia. Unde in sui consideratione abstrahunt ab omni ente naturae et naturae principiis in quantum huiusmodi.

Hinc est, quod sicut in rebus naturae ea, quae sunt priora simpliciter, sunt etiam[2] priora naturae[3], eo quod huiusmodi entia sunt aliquid secundum naturam et[4] ab operatione naturae, ita in his entibus abstractis, quia secundum hunc essendi modum[5] sunt ab operatione intellectus, circumscriptis ab eis[6] omnibus naturae principiis [B 22 va] in quantum huiusmodi, ea, inquam, quae sunt in eis priora simpliciter secundum esse quod habent, sunt etiam priora[7] apud intellectum. Et si dicantur huiusmodi etiam[8] esse priora naturae[9], non accipitur[10] hic natura sicut in physicis vel metaphysicis, quae vere sunt res naturae et secundum esse et secundum considerationem ; sed[11] dicuntur esse priora naturae[12], id est naturaliter secundum hunc modum essendi, quem habent ab actu intellectus in quantum sunt abstracta. Verbi gratia, triangulo, in quantum est ens naturae, non convenit per se habere angulum extrinsecum[tf1] ; ut patet, si intelligatur triangulus aequilater, inscriptus maximo circulo in convexo ultimi coeli. Duo etiam puncta extrema cuiuscumque laterum talis trianguli, scilicet A et B, non sunt centra duorum circulorum in duobus punctis se secantium, [U 81 rb] scilicet

1 aliquem] aliqualem M
2 etiam] entia B E U
3 naturae] natura W
4 et] *om.* B M V
5 modum] *add.* in quantum B E
6 eis] ea B
7 inquam — priora] *om.* E
8 etiam]entia B E
9 naturae] natura E U W
10 accipitur] accidit M
11 sed] similiter B E M U
12 naturae] natura E W ; et secundum esse — naturae] *om.* M ; non accipitur — naturae] *om.* U

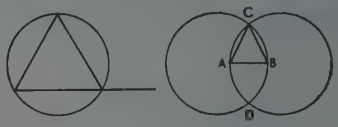
tf conf. tb ; ti.
tf[1] conf. up.

C et D, quemadmodum describitur in constitutione trianguli aequilateri super lineam rectam, quae est prima conclusionum geometriae[1tg]. Figura etiam circularis secundum esse naturae prior est figuris rectilineis, ut patet per Philosophum[th]; quarum tamen absolutae demonstrationes priores sunt demonstrationibus figurarum circularium ; ut patet in ordine artis geometriae.

Unde manifestum est, quod huiusmodi[2] ens, scilicet pure mathematicum, habet eum ordinem in suis partibus, quem [V 32 va] acquirit secundum illum modum essendi, in quo constituitur per intellectum. Et quia huiusmodi entia abstrahunt ab omni natura et naturae principiis, ideo cadunt extra genus, proprie loquendo, nisi forte secundum logicam considerationem reducantur ad genus, et ad unum genus, quod est quantitas, quod tamen secundum realem considerationem non est unum.

Entia igitur huiusmodi, quae secundum praedictum modum[ti] suam entitatem capiunt ab operatione intellectus, quia sic[3] quiddificantur, ut secundum se [M 12 ra] sint aliquid extra intellectum, quo secundum se et primo sint obiectum intellectus, importantia nihilominus aliquam rem naturae, eo quod sunt res primae intentionis ordinabiles in genere. Quo fit, ut nullum talium entium habens complete naturam sui generis, possit esse[4] [Des. E 116 ra lin. 56] non ens, vel[5] [Inc. E 118 vb lin. 6] convenire[6] vel attribui non enti[tk]; ut patet discurrendo per singula. Nihilque[7] est de ratione eorum, nec cadit in definitiva ipsorum ratione, quod possit convenire non enti. Propter hoc, inquam, sunt res primae intentionis, quia[8] propter ea, quae dicta sunt[tl], secundum se et primo sunt intenta a natura et respecta ab intellectu.

Ea autem, quae dicimus res secundae intentionis[tm], non sunt talia. Non enim sic capiunt [B 22 vb] suam entitatem, ut secundum se et primo int aliquid extra intellectum, quo secundum se et primo sunt[9] respecta



1 *B et U in margine et W in textu exhibent duas figuras, videlicet*
2 huiusmodi] linea est E
3 sic] sicut B M W
4 esse] *add.* in genere ordinabili, nisi prius cadat in primam divisionem, qua entia ab invicem distinguuntur E
5 non ens vel] *om.* E
6 convenire] solum secundum rationem intellectus simul omni convenire E
7 Nihilque] quia E
8 quia] quo B ; quare M
9 aliquid — sunt] *om.* E M

tg Euclides, *Elementa lib. I* (ed. J.-L. Heiberg, Leipzig 1883).
th Aristoteles, *I De coelo c. 2* (Didot II, 368).
ti conf. tf.
tk conf. tp.
tl conf. tf.
tm conf. tn; ub.

ab intellectu ; sed sunt formae quaedam habentes se ex parte rationis[tm1], sub quibus res [W 180 v] fiunt rationales[1]. Et ideo quasi per accidens respicit ea intellectus, in quantum sub eis ratiocinatur de rebus, quas per se respicit. Ex consequenti autem intellectus reflectitur super eas, agens in eis quidditatem et entitatem secundum uniuscuiusque earum propriam rationem ; et hoc est per accidens, in quantum sunt res secundae intentionis[2]. Per[3] hoc enim quodam modo induunt modum[4] rerum primae intentionis ; non tamen per hoc fiunt simpliciter res primae intentionis, quia huiusmodi entitas sive quidditas non agitur in eis operatione intellectus, nisi secundum rationem modi essentialis eorum, et ipso eodem modo in eis praesupposito[5], quo, sicut dictum est[tn], sunt res secundae intentionis.

Sunt autem huiusmodi[to], ut subiectum et praedicatum, maior vel minor extremitas, ratio nominis vel verbi, genus, species, et similia.

Haec autem, quia sunt res [U 81 va] secundae intentionis, possunt attendi non solum circa entia, sed etiam circa non entia[tp].

Possunt enim non entia, sicut et entia, in complexionem locutionis et in praedicationem affirmativam vel negativam venire, et si qua forte sunt de numero eorum, quae solum rebus entibus convenire videantur, ut genus, species, et similes intentiones. Nihilominus tamen in eorum ratione definitiva [V 32 vb] cadere potest hoc, quod et enti et non enti convenit, ut hoc, quod est praedicari, quod cadit in definitione eorum. Genus enim est quod praedicatur de pluribus specie differentibus etc. Unde huiusmodi entia proprie dicuntur res rationis ; non autem ea, quae sunt primae intentionis, quae important aliquam rem naturae, et circa quae negotiatur intellectus tamquam circa res naturae. Huiusmodi enim proprie loquendo non sunt in[6] intellectu tamquam formae rationis[tq], sed potius ab intellectu et extra ipsum, quia eo modo sunt, quo ab intellectu[7] ad esse determinantur.

Patet igitur aliqualiter differentia rerum primae et secundae intentionis, quamvis utrumque istorum generum constituatur operatione intellectus.

1 rationales] rationabiles E W
2 intentionis] *add.* si induunt E
3 Per] propter B U W
4 induunt modum] induuntur modo B
5 praesuppositio] non supposito E
6 in] ab E
7 et extra — intellectu] *om.* E

tm[1] conf. tq.
tn conf. tm.
to conf. bi.
tp conf. tk.
tq conf. tm[1].

Et per hoc patet responsio ad illud, quod obiectum est supra[tr] de rebus primae et secundae intentionis[1].

Ad hoc autem, quod obicitur[ts], quod intellectus est virtus passiva, [B 23 ra] et ita non videtur habere rationem causae respectu aliquorum entium, respondeo :

Dicendum : Primo[2], quod ista instantia communis est ad res primae intentionis et ad res[3] secundae intentionis ; et tamen constat, quod res secundae intentionis sunt ab actu rationis.

Secundo : Deficit haec instantia ex eo, quod intellectus possibilis non est virtus passiva[4] in ordine ad suum [M 12 rb] obiectum, ut videlicet patiatur aliquid ab obiecto[5], ut supra dictum est[tt]. Sed habet[6] rationem et modum principii passivi per comparationem ad intellectum agentem, per quem fit in actu ; et sic factus in actu potest esse principium intellectualis[7] operationis, qua ex propriis principiis quiddificari habent haec entia modo praedicto[tu].

Ad hoc autem, quod tertio inducitur[tv], scilicet quod per intellectum nihil ponitur in re extra, dicendum est, quod sicut patet ex praedictis[tw], quod una et eadem res secundum se totam ex diversis genere causis aliquando produci habet, secundum quod alterius rationis principia a diversis causis sibi determinantur ; et secundum hoc non unius rationis est res secundum ordinem ad diversas sui causas. Unde, quamvis intellectus non constituat rem ipsam, nec faciat[8] aliquid in re extra secundum hanc rationem, qua est ens naturae, secundum quam dependere habet a principiis naturae, constituit tamen[9] hanc eandem rem secundum hanc rationem, qua est quid et habet esse quidditativum ex propriis sui generis principiis[tx], ut homo[10] ex animali et rationali, qui etiam praeter intellectum est ens naturae.

1 quamvis utrumque — secundae intentionis] *om.* E
2 respondeo dicendum primo] dicendum E
3 intentionis — res] et etiam E M
4 haec instantia — passiva] quia non accipitur haec passio E
5 ut — obiecto] *om.* B
6 sed habet] secundum B
7 intellectualis] intelligibilis E U
8 faciat] facit B M V
9 tamen] enim E V
10 homo] hominem B M

tr conf. oe[1].
ts conf. od.
tt conf. cl ; ql.
tu conf. sy.
tv conf. og.
tw conf. rp.
tx conf. tz.

Similiter[1] relativa habitudo constituitur ex sibi propriis principiis determinatis a ratione, quamvis et ipsa relatio pertineat ad ens naturae ratione sui fundamenti, quod in intellectu suo importat circa substantiam.

Ad hoc autem, quod ultimo inducebatur[ty], scilicet quod per actum imaginationis nihil fit[2] circa rem ; [U 81 vb] ergo nec per actum intellectus, dicendum, quod actus imaginationis et actus intellectus circa rem extra habent et convenientiam ; habent et differentiam.

Convenientia[3] [V 33 ra] attenditur in hoc, quod sicut intellectus componit, sic et imaginatio. Unde sicut per actum compositum imaginationis nihil fit circa rem, non enim ex hoc est homo cornutus, si imaginer[4] ipsum talem esse, ita nec per actum intellectus compositum solum aliquid ponitur circa rem extra.

Est autem differentia inter imaginationem [B 23 rb] et intellectum quantum ad actum informativum, qui est apprehensio simplicium intentionum, id est entium incomplexorum[5]. Dictum est enim supra[tz], quod intellectus apprehendit res secundum suam quidditatem[6], agens in eis esse quidditativum ex propriis principiis, quae sunt partes formae, quas significat definitio ; et sic res intellecta operatione intellectus acquirit rationem obiecti. Imaginatio autem, sicut et sensus[7], et speciem sui obiecti et rationem propriam praesupponit in obiecto, qua possit ipsum[8] apprehendere. Unde huiusmodi magis habent rationem[9] principii passivi respectu sui obiecti ; intellectus autem magis rationem causalis principii activi[10], ut supra dictum est[ua]. Nec oportet in hoc immorari modo[11].

Patet igitur secundum praedicta[ub], quod quaedam sunt entia, quae pure sunt res rationis, eo quod sunt a ratione, et simul cum hoc sunt formae, habentes se ex parte rationis in rerum consideratione ; et huiusmodi sunt simpliciter res secundae intentionis[12].

Quaedam[uc] autem sunt entia, quae sunt pure res naturae, eo quod

1 Similiter] *add.* etiam U
2 nihil fit] non fit aliquid B
3 convenientia] convenientiam sic B
4 imaginer] imaginamur B ; imaginamini E
5 incomplexorum] incompletorum W
6 suam quidditatem] suas quidditates B
7 sicut et sensus] et sensus sicut B
8 ipsum] ipsam B M V
9 rationem] *add.* causalis B V
10 activi] *om.* E M U V W
11 modo] *om.* B M ; *add.* quia supra dictum est B
12 secundae intentionis] rationis E

ty conf. oh.
tz conf. tx.
ua conf. ss.
ub conf. tm.
uc conf. sw.

secundum id, quod sunt, [E 119 ra] sunt secundum naturam et ab actu naturae, ut ea, quae sunt alicuius naturalis motionis per se principia, ut substantia, qualitas[1] etc.

Quaedam autem quasi medio modo se habent. Quantum enim ad id, quod formaliter et principaliter significatur per nomen, sunt[2] ab operatione intellectus, secundum rationem tamen alicuius[3] naturae[ud], quam important in suo intellectu, sive haec naturae sit substantia, sive aliquid substantiae concretum. Et ideo huiusmodi sunt etiam res primae intentionis ratione praedicta[ue]. Exempla autem patent ex praedictis[4uf].

[M 12 va] Patet etiam secundum praedicta[ug] ratio differentiae, quae [W 181 r] attenditur in diversimode definiendo apud metaphysicum, naturalem et mathematicum.

Quia enim metaphysicus[5] considerat ens in quantum ens[6], quae consideratio est entis per essentiam secundum rationem quidditatis suae, circumscriptis a re suis causis, tam efficientibus quam finalibus, hinc est, quod solum definit proprie[7] per causam formalem ; quae definitio est medium demonstrationis, dicens propter quid alicuius modi vel proprietatis, non importantis circa substantiam vel generaliter rei essentiam aliquam rem naturae. Talis enim modi vel proprietatis[8] ipsa res per suam essentiam potest esse causa secundum rationem suae quidditatis, circumscriptis ab ea re omnibus causis, tam efficientibus quam finalibus.

Non sicut in naturalibus, ubi de substantia demonstratur [B 23 va] aliqua res naturae, quam oportet per agens inesse subiecto. Agens autem non facit huiusmodi rem in substantia, nisi in ordine ad aliquem finem. Igitur in naturalibus ad integritatem definitionis oportet concurrere cum forma rei causam [V 33 rb] efficientem [U 82 ra] et finalem. Et quia agens, quod agit determinatam naturam in determinato subiecto ad determinatum finem, non agit nisi ex determinato subiecto vel materia, ideo etiam materia cadit in definitione naturali.

Dico autem materiam, ex qua fit generatio, quantum ad definitionem substantiarum naturalium, ut menstruum in animali ; sicut etiam

1 qualitas] quantitas E M
2 sunt] *add.* principaliter U
3 alicuius] alterius E M
4 ratione — praedictis] *om.* B
5 metaphysicus] mathematicus E
6 in quantum ens] quantum E
7 definit proprie] de re ipsa considerat E
8 non importantis — proprietatis] *om.* U V

ud conf. ue.
ue conf. ud.
uf conf. bi.
ug conf. sk.

Philosophus exemplificat in VIII Metaph.[ue]. Illa enim materia, quae est altera pars compositi, nec apud naturalem nec apud mathematicum[1] cadit in definitione substantiae naturalis, nisi in quantum importatur in intellectu formae, quae concretive significatur. In definitione autem formae substantialis, qualiscumque sit illa definitio, non enim est proprie res definibilis, per se cadit materia ; nec[2] tamen adhuc illa materia, quae cum eadem forma est altera pars compositi, sed illa, quae est posterior toto ; cuiusmodi sunt partes totius, quae rationem et modum materiae habent, ut dicitur in VII[3] Metaph.[ui], ut sunt caro et ossa, sive organa, quae sunt partes animatorum, quae cadunt in definitione animae. Huius modi[4] autem ratio est, quia materia, quae est altera pars compositi, sicut proprie non quiddificat rem, sic nec ipsam notificat, nisi forte loquendo de quidditate secundum logicam considerationem, sicut Philosophus loquitur de quidditate in VII[5] Metaph.[uk]. Solum enim id, quod est actus, notificat rem, et secundum ipsum res est quid formaliter. Cuius signum est, quod fere ubique[6] Philosophus, loquens[7] de forma, vocat eam id, quod quid est esse[ul].

Si autem sit definitio alicuius formae accidentalis sive naturalis passionis, in hac cadit materia sive subiectum talis formae, eo quod non solum per agens naturale in ordine ad aliquem finem naturae, sed etiam secundum naturam et actum subiecti huiusmodi forma habet inesse.

Mathematicus[8] autem, quia abstrahit a motu et a materia, hinc est, quod nec materiam, nec efficientem, nec finem in definiendo concernit. Solum enim ea considerat, quae secundum rationem formae insunt, et definit et demonstrat solum per causam formalem, ut dicitur super principium I Phys.[um]. Si autem in huiusmodi [B 23 vb] aliquando[9] appareat materia in definitionibus, hoc accidit, ut alibi habet tractari.

1 mathematicum] metaphysicum E
2 nec] non B M
3 VII] II E
4 modi] *om.* W
5 VII] VI E
6 ubique] ubicumque B M W
7 loquens] loquitur B M
8 mathematicus] metaphysicus E
9 aliquando] non E

uh Aristoteles, *VII Metaph. c. 4* (Didot II, 561).
ui Aristoteles, *VI Metaph. c. 10* (Didot II, 548).
uk Aristoteles, *VI Metaph. c. 4* (Didot II, 540); *VI Metaph. c. 10* (Didot II, 548).
ul Aristoteles, *II Phys. c. 7* (Didot II, 270) ; *VII Metaph. c. 1* (Didot II, 558) ; *VII Metaph. c. 3* (Didot II, 560).
um Averroes, *I Phys. n. 1* ; *II Phys. n. 19.*

Sed secundum hoc non videtur esse differentia inter metaphysicum et mathematicum. Uterque enim per formalem causam proprie considerat ea, quae insunt [M 12 vb] proprio subiecto[1] per se.

Sed dicendum est, quod differentia est inter metaphysicum et mathematicum quantum ad duo, videlicet quoad subiectum et quoad modum subiecti.

Metaphysicus enim considerat ens in quantum ens et ea, quae insunt enti[2] per se, sive secundum rationem partium entis sive secundum rationem proprietatum entis ; mathematicus autem considerat ens determinati generis, quod quidem[3] quamvis sit pars entis simpliciter, in quantum tamen ipsum considerat mathematicus, ratio entis in communi non descendit in ipsum ut partem eius, sed constat ex pro [V 33 va] priis per se principiis; sicut etiam se habent subiecta aliarum scientiarum[4] [U 82 rb] respectu metaphysicae[5], et ideo sunt scientiae distinctae a scientia metaphysicae.

Differunt autem etiam[6] metaphysica et mathematica in modo subiecti[7]. Metaphysicus enim considerat ea, quae insunt enti[8], secundum rationem quidditatis et formae repertae apud naturam et habentis modum naturae. Sed mathematicus considerat ea, quae insunt, secundum rationem formae, abstrahentis ab omni natura et principiis naturae, secundum determinationem intellectus agentis hunc modum essendi in eis. Numquam enim metaphysicus definiret[9] triangulum, quod esset *figura plana, habens unum angulum extrinsecum*[uo], etc. Non enim haec definitio convenit triangulo secundum quod est ens naturae, ut supra dictum est[up]. Volo autem hic intelligi naturam communiter, sicut etiam entia separata dicuntur et sunt entia naturae.

Posset etiam ex praedictis modo corollario trahi, utrum videlicet intelligamus entia separata vel etiam singularia. Sed hoc magis opportunum est tractatui De intellectu et intelligibili[uq], qui congruo ordine hunc sequi debet, si placuerit Domino.

1 insunt proprio subiecto] sunt proprie substantiae B
2 insunt enti] sunt V ; sunt entis E U W
3 quod quidem] quod quia B
4 scientiarum] formarum B ; substantiarum E
5 metaphysicae] *corr. in* mathematicae E
6 autem etiam] autem B M V ; etiam U W
7 differunt — subiecti] *om.* B
8 insunt enti] *om.* E ; insunt U V W
9 definiret] definiet B ; definit M

uo apud Euclidem, *Elementorum libri XV*, non habetur.
up conf. tf[1].
uq Theodoricus de Freiberg OP, *Tractatus de intellectu et intelligibili*, ed. E. Krebs, *Meister Dietrich. Sein Leben, seine Werke, seine Wissenschaft* (1906) 119 215.

Haec igitur de origine rerum praedicamentalium saltem per modum inquisitionis[1] dicta sufficiant[2].

Explicit tractatus magistri Theodorici[3] de origine rerum praedicamentalium[4].

1 saltem — inquisitionis] *om.* V
2 Haec — sufficiant] *del.* E
3 magistri Theodorici] *om.* U
4 Explicit — praedicamentalium] *om.* E ; Explicit tractatus de origine rerum praedicamentalium magistri Theodorici fratris de ordine Praedicatorum B ; Explicit liber De origine rerum praedicamentalium magistri Theodorici de Vribergh doctoris sacrae theologiae ordinis fratrum Praedicatorum V ; Explicit tractatus De origine rerum praedicamentalium magistri Theodorici de Vribergo ordinis fratrum Praedicatorum provinciae theotonicae, scriptus per Iodocum de Gorza, conventus Wiennensis filium, finitus Coloniae in vigilia Pentecosten anno Domini 1363. Deo gratias. W

LES « QUAESTIONES DE ANIMA VI »

Manuscrit de la Bibliothèque Communale d'Assise n° 159

Attribuées à Matthieu d'AQUASPARTA[1]

Après le magistral article du R. P. Ephrem Longpré dans le *Dictionnaire de Théologie Catholique*[2] et l'introduction critique, dont le R. P. Doucet a fait précéder son édition des *Quaestiones disputatae de gratia*[3], l'étude

(1) Grâce à l'hospitalité des *Archives*, il nous est enfin possible de livrer à l'impression cette édition des *Quaestiones de anima VI*, attribuées à Matthieu d'Aquasparta. Prête depuis plusieurs années, elle fut déposée à l'École Pratique des Hautes Études, Section des Sciences Religieuses, et acceptée, en 1953, comme mémoire pour l'obtention du titre d'élève diplômé.

Que M. P. Vignaux, dont nous avons eu le bonheur de suivre, à cette École, l'enseignement d'histoire des doctrines et des dogmes au Moyen Age, veuille bien trouver ici l'expression de notre admiration et de notre respectueuse gratitude.

Nous sommes reconnaissant également au R. P. Doucet, dont la publication des *Quaestiones disputatae de gratia*, Ad Claras Aquas, 1935, faisait le dernier en date des éditeurs de Matthieu d'Aquasparta, d'avoir donné son agrément au travail que nous nous proposions de mener à bien.

L'édition des *Quaestiones de anima VI* fut entreprise en effet, durant les loisirs que voulait bien nous laisser notre collaboration, à Quaracchi où nous venions d'arriver, à la fin de l'année 1949. La difficulté de présenter un texte correct avec un seul manuscrit très fautif ne nous avait pas échappé, mais le problème de l'âme intellective et ses corollaires nous semblaient présenter quelqu'intérêt chez ce maître. Nous savions qu'une rude tâche nous attendait également avec les *Quaestiones de anima XIII*, dont nous achevons actuellement la préparation. Ce pain noir mangé en premier lieu, comme depuis 1935 la publication des œuvres de Matthieu d'Aquasparta ne retenait l'attention de personne, nous espérions pouvoir poursuivre l'édition des questions *de anima*, puis celles traitant d'autres sujets, contenues dans le magnifique manuscrit de Todi, n. 44, corrigé par l'auteur, véritable pain blanc pour un éditeur.

C'est d'après ce manuscrit et l'autographe Assise 134 que le P. G. Găl (qui, notre travail achevé, a bien voulu se distraire de ses propres travaux sur d'autres maîtres franciscains, pour l'examiner, à la demande du R. P. Préfet de la Section Théologique) vient de publier, de Matthieu d'Aquasparta, magnifiquement présentées, les *Quaestiones disputatae de productione rerum et de Providentia*, Quaracchi, 1956. Nous sommes heureux de constater que ce qu'il dit, dans son introduction, concernant les principales sources de l'auteur, concorde avec les résultats de nos propres recherches. C'est un argument de plus en faveur de l'attribution des *Quaestiones de anima VI* à Matthieu d'Aquasparta.

(2) Tome X-1, col. 375-389.

(3) *Bibliotheca Franciscana Scholastica*, tom. XI, Ad Claras Aquas, 1935.

de la vie et des œuvres de Matthieu d'Aquasparta peut être considérée comme épuisée. Si quelques points de sa vie font encore question, si quelques-unes de ses œuvres ne nous sont pas parvenues ou ne nous sont connues que partiellement, si bien des dates de sa vie et surtout de ses œuvres sont encore à préciser, seul le hasard de la découverte d'un document encore ignoré pourra apporter quelque nouvelle lumière. Quiconque ne recevra pas cette faveur du destin ne pourra que répéter ce qui a déjà été dit et très bien dit. Aussi préférons-nous, cette faveur nous ayant été refusée, prier qui est désireux d'une documentation complète de vouloir bien se reporter aux travaux, facilement accessibles, de ces deux érudits. Qu'il nous suffise présentement de rappeler quelques dates.

Le Frère Mineur Matthieu d'Aquasparta est né, peut-être de l'illustre famille des Bentivenghi, près de Todi, en Ombrie, vers 1240. Son entrée chez les Frères Mineurs date de 1254. Après avoir suivi durant quelques années les cours d'un *studium* provincial, il est envoyé à celui de Paris où il prend ses grades : il est bachelier sententiaire en 1272, bachelier biblique en 1269 ou 1270. Gauthier de Bruges, Jean Pecham et Guillaume de la Mare sont ses maîtres. Il est lui-même maître régent à Paris et à Bologne, à des dates qu'il est difficile de préciser[1]. En 1279, il succède à Jean Pecham dans la charge de Lecteur à la Curie Romaine[2], qu'il occupe jusqu'à ce que son élection au Généralat de l'Ordre, en 1287, vienne clore définitivement la brève mais féconde durée de son enseignement. L'année suivante, le 14 mai 1288, il est créé cardinal et conserve, pour un an encore, le gouvernement de son Ordre. Désormais son existence est toute consacrée aux activités politiques de sa dignité[3]. Il meurt à Rome le 29 octobre 1302.

Malgré la brièveté de la période de sa vie consacrée à l'enseignement, Matthieu d'Aquasparta a laissé un ensemble d'œuvres considérable : commentaire sur les *Sentences*, questions disputées, quodlibets, pour ne pas parler des sermons ni des œuvres scripturaires. Dans son introduction

(1) Cf. Doucet, *op. cit.*, pp. xvii ss. et *L'enseignement parisien de Matthieu d'Aquasparta (1278-1279)*, dans *Archivum Franciscanum Historicum*, XXVIII (1935), pp. 568-570.

(2) Au sujet de la nature exacte de cette fonction, cf. R. Creytens O. P., *Le « Studium Romanae Curiae » et le Maître du Sacré Palais*, dans *Archivum Fratrum Praedicatorum*, XII (1942), pp. 5-83.

(3) Ses activités politiques, résumées brièvement par le P. Doucet, *op. cit.*, pp. xxi ss., sont rapportées par le P. Longpré, *op. cit.*, col. 376-381. On peut y ajouter, au début du cardinalat de Matthieu d'A., un arbitrage entre Jean Pecham, alors archevêque de Cantorbéry, et les Bénédictins (cf. Decima L. Douie, *Archbishop Pecham*, Oxford, 1952, p. 166). En outre le P. Gilles Meersseman O. P., *Études sur les anciennes confréries dominicaines, III. Les Congrégations de la Vierge*, dans *Archivum Fratrum Praedicatorum*, XXII (1952), pp. 5-176, publie, p. 123, un acte de Matthieu d'A. *(Siena, Arch. di Stato, Diplomato San Domenico* (jadis n. 632), par lequel le 12 avril 1298, en qualité de légat pontifical, Matthieu d'A. concède une indulgence à la Congrégation de la Vierge et de S. Dominique, de Sienne.

critique, le R. P. Doucet les a recensées en une étude définitive[1]. Il est nécessaire de s'y reporter. Les additions que permettent les travaux effectués depuis la parution de cette étude sont minimes.

En ce qui concerne les manuscrits on pourrait ajouter que la question 9 des *Quaestiones disputatae de Incarnatione* se trouve également dans le manuscrit Vat. lat. 14013, fol. 43 d-45 d, au milieu d'une collection de questions[2].

Quant aux éditions des œuvres, la question 175 de la distinction 19 du Commentaire sur le second livre des *Sentences :* « Utrum anima rationalis sit immortalis » est éditée par Mlle Sofia Vanni Rovighi, *L'immortalità dell'anima nei maestri francescani del secolo XIII*, Milan, 1936, pp. 255-272. La conclusion de la question 6 des *Quaestiones de anima XIII :* « Utrum in homine vegetativa, sensitiva et intellectiva sint eadem secundum substantiam an diversa », est publiée par le R. P. Roberto Zavalloni, *Richard de Mediavilla et la controverse sur la pluralité des formes (Philosophes Médiévaux, II)*, Louvain, 1951, pp. 199-210. La question 13 de la même série : « Utrum anima rationalis sit a corpore separabilis vel non, idest utrum sit mortalis vel immortalis », est publiée par Mlle Sofia Vanni Rovighi, *op. cit.*, pp. 272-284.

Quoiqu'il ne s'agisse pas à proprement parler d'édition, peut-être n'est-il pas inutile de signaler premièrement que le R. P. Longpré, dans son livre *La philosophie du B. Duns Scot*, Paris, 1924, pp. 72 s., transcrit la conclusion de la première question du Quodlibet III : « Utrum Deus ex sua omnipotentia possit facere materiam esse sine forma »[3] ; et secondement que M. Rudolf Hofmann, *Die Gewissenslehre des Walter von Brügge OFM und die Entwicklung der Gewissenslehre in der Hochscholastik (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, XXXVI, 5-6), Münster in W., 1941, transcrit, pp. 174-176, la conclusion de la question 344 de la distinction 39 du second livre du Commentaire sur les *Sentences :* « Utrum conscientia errans liget », et p. 207 note 11, la conclusion et la réponse aux arguments de la question suivante : « Utrum magis liget conscientia quam preceptum prelati »[4].

(1) *Op. cit.*, pp. XXIV-CLV.

(2) Cf. Stephen L. Forte O. P., *A Late thirteenth century collection of questions in ms. Vat. Lat.* 14013, dans *Archivum Fratrum Praedicatorum*, XIX (1949), p. 105.

(3) Le livre du P. Longpré est la réunion d'articles parus dans *Études Franciscaines* où le texte en question se trouve dans le tome XXXV (1932), pp. 46 s.

(4) Ajoutons qu'en appendice à une étude très récente, *Il problema della libertà umana in Pietro di Giovanni Olivi e Pietro de Trabibus (Università cattolica del Sacro Cuore, Saggi e Ricerche*, Nuova serie, VIII). Milano, 1956, pp. 233-245, le P. F. Simoncioli publie, d'après le manuscrit de Todi n. 44, la question 6 du premier quodlibet, et la première question du quodlibet 5.

Les *Quaestiones de anima VI.*

Très probablement la dispute de ces questions peut être rattachée aux dernières années de la période de la vie de Matthieu d'Aquasparta consacrée à l'enseignement, puisque, selon toute vraisemblance, ainsi que nous aurons l'occasion de l'établir, elles font partie de son enseignement à la Curie Romaine (1279-1287), et sont donc du nombre de ses dernières œuvres scolaires. Nous nous proposons, afin de justifier en même temps que de préciser ces indications, d'examiner successivement le manuscrit qui nous la livre, puis l'œuvre elle-même.

1. — Le manuscrit

Description. — Un seul manuscrit nous a conservé l'ensemble de ces six questions : c'est le manuscrit n° 159 de la bibliothèque communale d'Assise, où elles se lisent du folio 283 a au folio 302 c.

Il provient de la bibliothèque du couvent Saint-François à Assise, comme en fait foi l'inventaire de 1381, dans lequel il figure sous le n° CIV[1].

C'est un gros volume de 337/240 millimètres. Il est relié : dos de cuir et plats de papier, devenu bleuâtre, sur ais de bois. Au dos, on lit : « Richardi/De Mediavilla/Quodlibet ». L'ensemble comprend environ 300 folios de parchemin numérotés de 1 à 303. Mais le folio 141 a été coupé ; et les folios 214 et 215 manquent. De plus, la numérotation n'est pas exempte d'erreurs : alors que la lecture du texte se poursuit normalement, la numérotation passe du n° 149 au n° 160 ; le folio qui suit celui portant le n° 259, est numéroté 290, alors que le texte ne présente aucune solution de continuité et que la numérotation redevient exacte avec le folio suivant : 261, 262. Après ce folio 262 se produit une troisième erreur, qui, du fait de sa coïncidence avec un changement de série de questions, pourrait faire supposer incomplète la série dont se termine la lecture. En effet avec le second tiers de l'avant-dernière ligne de la seconde colonne du verso du folio 262, s'achève l'ensemble des *Quaestiones de legibus*. Le folio suivant porte le n° 283, nombre sur lequel se base toute la suite de la numérotation, et avec lui commencent les *Quaestiones de anima VI.* En réalité, il semble bien que ce soit là simple erreur de pagination. Rien en effet, dans la masse du volume ne laisse supposer la disparition de 20 folios, et rien ne permet de conjecturer que la copie des *Quaestiones de legibus* soit incomplète : la sixième question se termine par la réponse au dernier argument, et aucun renvoi dans le cours de ces

(1) Cf. L. Alessandri, *Inventario dell'antica biblioteca del S. Convento di S. Francesco in Assisi compilato nel 1381*, Assise, 1906, p. 22. Au sujet de ce manuscrit, cf. Mazzatinti, *Inventari...*, IV, p. 49 ; Glorieux, *Maîtres franciscains de Paris, Pierre de Falco*, dans *La France Franciscaine*, XII (1929), p. 258 ; Doucet, *op. cit.*, pp. xlii s. ; *Bibl. Francisc. Scholast.*, II, Quaracchi, 1914, pp. vii s.

questions ne laisse supposer qu'il existât d'autres questions que celles qui se lisent ici. D'ailleurs la numérotation des cahiers est normale. En rejetant donc la faute sur l'auteur de la pagination, nous risquons d'autant moins de commettre un jugement téméraire que nous l'avons déjà pris en flagrant délit d'erreur, et ici une simple distraction, un ' 8 ' écrit au lieu d'un ' 6 ' pourrait bien l'expliquer.

Le manuscrit présente des écritures diverses. Chaque face de folio est écrite sur deux colonnes. Quelques majuscules sont ornées et coloriées ; la place destinée au dessin de quelques-unes indiquées d'une écriture légère en marge, est demeurée blanche. Quelques signes de paragraphe sont également coloriés de bleu ou de rouge.

Ce manuscrit contient différents groupes d'œuvres :

1° De Richard de Mediavilla, des questions disputées et trois quodlibets ;

2° D'un anonyme en qui le P. Doucet voit un religieux mendiant[1], 19 *Quaestiones de littera parva* ;

3° De Pierre de Falco, 20 questions disputées ;

4° De Matthieu d'Aquasparta, des questions disputées, fol. 216a à 303 a. Ce quatrième groupe de questions, qui nous intéresse particulièrement, est tout entier copié de la même main et corrigé de la même écriture. Il comprend trois parties.

a) La première partie est un ensemble de 15 questions disputées, fol. 216a à 262d. Le correcteur précise, dans la marge supérieure, qu'elles le furent à la Curie Romaine[2]. Ces questions commencent en tête d'un folio, la première lettre est ornée, l'écriture de la première face du folio est droite et appliquée, en marge le correcteur a numéroté les arguments. Ces 15 questions se divisent en deux séries :

1. La première série se compose des 9 questions disputées *De Incarnatione*[3] (fol. 216a-240b).

2. Cette série est suivie immédiatement, sans changement dans l'écriture du copiste, sans espace blanc, mais seulement avec la place laissée libre pour le dessin de la majuscule initiale indiquée en marge et qui ne fut point dessinée, des 6 questions *De legibus* (fol. 240b-262d) qui commencent : « disputari (!) de legibus primo querimus utrum sit dare vel ponere aliquam legem eternam », et se terminent à l'avant-dernière

(1) Cf. *op. cit.*, p. XLII, note 4. Pour plus de précisions sur le contenu du manuscrit, cf. *Bibl. Francisc. Scholast.*, II, pp. VII s.

(2) « Questiones disputate XV fratris Mathei Ordinis Minorum Generalis Ministri quas disputavit in Curia Romana » ; 'XV' est écrit au-dessus de la ligne et a été ajouté en un second temps.

(3) Cette série est publiée, *Bibl. Francisc. Scholast.*, II, p. 1-176.

ligne du folio : « videtur enim labi in errorem Cerenthi et Ebionis ab ecclesia condemnatum[1] ».

b) Au folio suivant commence la seconde partie du groupe de questions attribuées à Matthieu d'Aquasparta. Le correcteur les annonce dans la marge supérieure : « Questiones de anima VI » ; et nous retrouvons toutes les caractéristiques du premier folio du premier groupe de questions : première majuscule ornée, écriture droite et appliquée, numérotation marginale des arguments. La dernière question s'achève vers le bas de la colonne c du folio 302. Immédiatement en dessous du texte, au sommet de la partie demeurée blanche qui correspond à un espace de 12 lignes, le correcteur ajoute : « Expliciunt questiones VI de anima quas disputavit frater Matheus Magister Egregius in theologia Ordinis Minorum Generalis Minister », le 'VI' se trouvant au-dessus de la ligne et ayant été ajouté en un second temps.

c) En tête de la colonne suivante commence la troisième partie de ce groupe de questions. Partie brève en vérité qui, sur deux colonnes (302d et 303a) donne, sans indication, le début d'une question qui traite de la mort du Christ[2]. Elle commence : « vertitur apud multos in dubium et ambiguum esse videtur utrumne mors Christi miraculosa fuerit an naturalis » ; le fragment se termine avec la colonne (303a) : « et armonia naturalis complexionis, que est dispositio qua ». Cette question, dont le manuscrit de Todi, 44, fol. 315d-317c, contient le texte entier, est certainement de Matthieu d'Aquasparta[3]. Ce fragment de question commence en tête d'une colonne, la majuscule initiale, indiquée en marge, n'a pas été dessinée dans l'espace qui lui est réservé, mais les deux colonnes sont de l'écriture droite et appliquée du copiste[4] et dans la marge de la première colonne le correcteur a numéroté les arguments.

De l'examen du manuscrit on peut donc retenir que toute sa dernière partie (fol. 216a-303a) contient des œuvres d'un même auteur : Matthieu d'Aquasparta ; tout ce groupe de questions est copié par le même scribe et corrigé par le même correcteur, ces deux écritures étant manifestement autres que celle de Matthieu d'Aquasparta. Seules les questions de la première partie de cet ensemble sont données explicite-

(1) Pour la liste des questions, cf. DOUCET, *op. cit.*, pp. CXXXII s.

(2) Cette question est éditée, *Bibl. Francisc. Scholast.*, II, pp. 211-223.

(3) Cf. *Bibl. Francisc. Scholast.*, II, pp. XIII s.

(4) C'est sans doute ce qui a induit ses éditeurs à attribuer sa transcription à un autre copiste, *Bibl. Francisc. Scholast.*, II, p. VII. Mais cette écriture est identique à celle des premières colonnes des deux autres groupes de questions de Matthieu d'A. (fol. 216ab et 283ab), écriture qui ne diffère en somme que par une plus grande application. C'est probablement le caractère fragmentaire de cette question qui détermina le rédacteur du catalogue de la bibliothèque du Sacro Covento de 1381 à donner comme *explicit* du manuscrit : « neutrum principium corrumpitur » (L. ALESSANDRI, *Inventario...*, p. 22), derniers mots des *Quaestiones de anima VI*.

ment par le correcteur comme ayant été disputées à la Curie Romaine, mais il faut noter que le chiffre ' XV ' qui, limitant la portée du titre placé en tête du premier folio de tout l'ensemble, l'empêche d'attribuer formellement toutes les questions de Matthieu d'Aquasparta contenues dans ce manuscrit à la période de son enseignement en Curie Romaine, a été ajouté en second temps, par la même main cependant.

Toute la partie du manuscrit concernant les questions de Matthieu d'Aquasparta est transcrite d'une écriture du XIII^e^ ou XIV^e^ s., très abrégée, assez ample, au trait appuyé, légèrement penchée sauf aux lieux que nous avons indiqués. Les lettres, d'une manière habituelle, sont relativement bien formées. Les quelques grattages et les corrections sont effectués proprement. Les 52 lignes de chacune des deux colonnes de chaque face de folio laissent d'amples marges. La présentation donne l'impression d'un travail soigné, agréable à la vue. Ceci dit à l'actif du copiste, nous verrons, hélas ! que malgré sa bonne volonté le texte qu'il nous livre est extrêmement fautif.

A cette défectuosité sont bien loin de remédier complètement les corrections apportées au texte par une seconde main, qu'il y a tout lieu de supposer être celle du correcteur, à l'écriture fine et bien formée, non exempte d'une certaine recherche d'élégance, d'allure anglaise, contemporaine de celle du copiste. Nous avons déjà signalé sa présence dans les différentes séries de questions de Matthieu d'Aquasparta qui se lisent dans ce manuscrit. Il nous faut actuellement la considérer de plus près à l'œuvre sur le texte des *Quaestiones de anima VI.*

Il est d'abord remarquable que cette seconde main, à laquelle il semble bien que doivent être attribuées toutes les corrections non faites par le copiste lui-même, apparaît d'une manière intermittente pour corriger le texte, numéroter les arguments en marge ou indiquer les grandes divisions des conclusions ; ses apparitions les plus notoires se bornent aux folios 283abcd, 297cd, 298abcd ,299ab, et aux folios 289ab et 290ab pour les seules corrections.

Trois notes marginales relativement considérables qui réparent des omissions du copiste, donnent à penser que ce correcteur disposait d'un autre exemplaire de l'œuvre. Dans la marge inférieure du folio 283a, il ajoute à l'argument 7 de la première question (dans notre édition, p. 229) l'« autorité » de S. Bernard. La seconde ajoute marginale est faite, folio 289a (p. 269), à l'argument 20 de la troisième question, le copiste ayant omis le début de l'argument : « Item, materia et forma sunt principia generis et quamvis per se non sint ». La troisième se trouve à l'argument 25 de la sixième question, fol. 299a (p. 332) : « quam ex immunditia carnis quae est a natura, anima immunda », passage que le copiste a omis par homoioteleuton, semble-t-il. Pour reconstituer de lui-même ces bribes de phrases, il aurait fallut au correcteur une perspicacité qui semble lui faire défaut dans bien des cas.

En effet, sans parler des innombrables fautes qu'il n'a pas corrigées, il comble une grande partie des lacunes de traits de plume, alors que quelquefois il était enfantin de deviner le mot manquant, par exemple le ' forma ' du début de l'argument 10 de la troisième question, fol. 288d ligne 36 (p. 267).

Parfois le correcteur voit la présence d'une erreur, exponctue le mot fautif, met un signe de renvoi marginal, mais s'arrête ici, gêné peut-être par une difficulté de lecture de l'exemplaire d'après lequel il était censé effectuer ses corrections, difficulté aisément compréhensible si ce second exemplaire était l'autographe même de Matthieu d'Aquasparta. Et cependant, fol. 289b ligne 271 (p. 69, note 2), s'il est évident que le « oculo », qu'a magnifiquement écrit le copiste, est fautif, il est facile de deviner qu'il doit être remplacé par ' e caelo ' puisqu'il s'agit de la chute des esprits[1].

Cette intention de corriger s'étend même à des mots dont le sens de la phrase s'accommode très bien comme, fol. 289c lignes 22, 27 et 32 (p. 272, notes 7, 8 et 12), les mots ' Platonicus ', ' animas ' et ' istius '. Allant jusqu'au bout de son intention le correcteur corrige à tort dans quelques cas : fol. 289a l. 29 (p. 268, note 4), il exponctue un ' sicut ' bien nécessaire au sens ; fol. 293b l. 50 (p. 297, note 1), il change ' vita ' sur lequel s'accordent le copiste et S. Augustin, en ' unita ' qui dans le contexte n'a pas de sens ; fol. 297c, l. 40 (p. 322, note 13), il fait de ' universali ', que met le copiste et réclame le sens, ' universale '.

Sa numérotation marginale des arguments elle-même n'est pas exempte d'erreurs, ainsi folio 298d, alors qu'il numérote les arguments de la cinquième question, l'un d'eux lui échappe, il attribue le numéro 15 à celui qui est en réalité le seizième et poursuit sur cette base.

Quelles que soient ses erreurs et malgré la superficialité de quelques-unes de ses corrections, l'intervention du correcteur ne fut pas vaine ; on regrette qu'elle soit si restreinte et on lui sait gré des éclaircissements qu'il apporte par des corrections, hélas trop rares, à un texte dont la difficulté rend toute aide précieuse.

Outre l'écriture du copiste et celle du correcteur, une troisième, qui semble peu postérieure aux deux premières, fait, au cours des *Quaestiones de anima VI*, une brève apparition pour noter, dans la marge de gauche du folio 284 recto, environ à mi-hauteur[2] : « nota de spiritu brutorum ».

Date. — Les écritures des différents copistes de l'ensemble de ce manuscrit sont d'un maigre secours pour essayer de lui attribuer une date précise. On peut dire seulement qu'elles présentent les caractéristiques des écritures du XIII^e^ ou du XIV^e^ s. Mazzatinti[3] l'attribue au XV^e^ siècle.

(1) Les cas de ce genre se localisent fol. 289bc.
(2) En face du passage q. I, concl., II, A (p. 236).
(3) *Inventari...*, IV, p. 49.

Mais, nous l'avons déjà dit, il figure sur l'inventaire de 1381 de la bibliothèque du couvent S. François à Assise. Il est donc antérieur à cette date.

Peut-être les notes du correcteur permettent-elles de préciser la date de transcription des questions de Matthieu d'Aquasparta. Ce nom revient à deux reprises sous sa plume. La première fois, dans la marge supérieure du folio 216, au début des questions « disputées à la Curie Romaine » et de l'ensemble de l'œuvre, il lui donne le titre de « Ministre général de l'Ordre des Mineurs ». La seconde fois, à la fin des *Quaestiones de anima VI*, fol. 302c, il fait précéder ce même titre de celui de « Magister egregius in Theologia ». Il est bien difficile de penser qu'il ait pu écrire après l'élévation de Matthieu d'Aquasparta au cardinalat et passer sous silence un tel titre. Il est donc certain que le correcteur a porté sur le manuscrit ces deux annotations après la Pentecôte 1287, date à laquelle Matthieu d'Aquasparta fut élu ministre général, et on peut considérer comme très probable qu'il les écrivit avant le 16 mai 1288, date à laquelle leur auteur fut créé cardinal.

État du texte. — Même si l'on n'admet point l'hypothèse que nous venons de proposer sur l'ancienneté de sa transcription, il faut reconnaître que le texte des *Quaestiones de anima VI*, tel que nous le lisons dans le manuscrit, ne semble pas avoir été soumis aux vicissitudes d'une longue tradition manuscrite. Il n'en est pas moins très défectueux.

Le copiste a fait de son mieux comme le prouvent les corrections qu'il apporte lui-même à sa transcription : ratures, exponctuations, etc. Mais son attention n'est pas toujours soutenue. De nombreuses fautes donnent à penser que, s'il sait le Latin, la connaissance qu'il en a est assez vague, et qu'il ne se soucie pas du sens de ce qu'il transcrit.

On peut facilement lui pardonner de n'avoir pas su lire ' subtalaris ', fol. 294b, l. 41 (p. 302, note 6) ; mais il y a des mots simples que le sens l'aurait dû aider à lire. Par exemple au fol. 284b, l. 48 (p. 239, note 1), il n'hésite pas à écrire : « viam enim vicinam », pour « unam harmoniam » comme lui-même le transcrit correctement quelques lignes plus loin, fol. 284c, l. 3 ; folio 286c, l. 44 (p. 253, note 5), il écrit « manu devotio » où le sens évident veut « manuductio » ; folio 289a, l. 29 (p. 268, note 5), il écrit « sedis oculi » que le correcteur change heureusement en « forma caeli ».

Comme bel exemple de corruption de texte, qu'on nous permette de citer, fol. 293d, l. 32 : « Themistius dicit quod sopitus diabolus (que le correcteur corrige de « dualis ») in astris » ; alors qu'une comparaison avec un passage de S. Bonaventure permet de conclure que le texte original de Matthieu d'Aquasparta devait être : « Ptolemaeus dicit quod sapiens dominabitur astris » (p. 299, notes 6 et 7). Paléographiquement la corruption s'explique fort bien.

Pour se rendre compte jusqu'où a pu aller la corruption du texte, il suffit de vouloir bien considérer, en se référant à notre édition et à son

apparat, ce qu'étaient devenues sous la plume du copiste les citations de Richard de S. Victor, fol. 284b, l. 16-28 (q. 1, concl., II, B, p. 238) et de S. Grégoire de Nysse, fol. 290a, l. 25-43 (q. 3, concl., II, A, c, p. 275).

Par rapport à ces fréquentes corruptions, rares semblent être les omissions un peu importantes. Outre celles des fol. 283a, l. 44 et 289a, l. 46, où nous avons déjà vu le correcteur rétablir l'intégrité du texte, grâce à un lieu parallèle, nous surprenons le copiste en flagrant délit d'homoioteleuton fol. 286c, l. 4 (p. 252, note 8). Livré à nos seules ressources cette fois, nous n'avons pu reconstruire une phrase, fol. 291c, l. 3-6 (q. 3, ad. 12 : « Non enim... », p. 284.) qui semble mutilée mais dont le sens se devine encore aisément.

Les transpositions sont peu nombreuses. Le copiste et le correcteur ont du reste remis quelques membres de phrase à leur vraie place. Un long passage cependant nous semble avoir été transposé. Il s'agit, fol. 286c, l. 44-d, l. 2 (q. 2, concl., I, D, pp. 253 s.) de la citation d'Avicenne : « Et ista est manuductio Avicennae... Haec Avicenna ». Ce texte ne se rapporte en rien à l'argument qui précède immédiatement. D'ailleurs l'auteur, qui est en train de prouver qu'il est nécessaire de poser un esprit uni au corps en tant que forme, vient de donner les quatre arguments fournis par l'expérience et de conclure cette série : « Sic ergo colligitur experientia evidenti esse aliquem spiritum corpori unitum naturaliter tamquam forma », fol. 286c, l. 42-44. Or le texte d'Avicenne ne résume pas l'ensemble de ces arguments, mais le premier, fol. 286c, l. 1-11 (p. 252.) qui est tout entier inspiré de lui et c'est après cet argument que la citation d'Avicenne devrait, semble-t-il, trouver sa place logique. La transposition, si transposition il y a, pourrait très bien s'expliquer par une addition de Matthieu d'Aquasparta. Ses autographes, particulièrement celui du commentaire sur les *Sentences*, révèlent en effet son habitude de placer des ajoutes au bas des colonnes et il est loin d'être toujours aisé de voir à quel endroit du texte, elles doivent être insérées. En faveur de cette hypothèse d'une ajoute marginale, pourrait militer le fait que dans le lieu parallèle des *Quaestiones de anima XIII*, cette citation d'Avicenne ne figure pas dans la conclusion de la question, mais constitue le premier argument *Contra :* « fiat argumentum Avicenne, 6 de naturalibus, tractatu primo, capite secundo : certum est quod... »[1]. Mais comme on ne peut exclure avec certitude l'hypothèse que l'auteur lui-même, à tort ou à raison, n'ait ajouté cette citation à l'endroit où nous la lisons dans le manuscrit, nous n'avons pas osé la déplacer pour la transporter au lieu où l'on aimerait la voir logiquement.

Plus complexe est la difficulté qui se présente au folio 289cd (p. 272.). Après l'exposé et la réfutation de la théorie des Manichéens, vient

(1) Au sujet des *Quaestiones de anima XIII*, cf. ci-après. Le passage cité se trouve dans le manuscrit de Florence, Laurentienne, Aedil. 164, fol. 73r 22-26.

l'exposé de la théorie qui pose que les âmes ne sont unies aux corps que comme le moteur au mobile : « Alius est error eorum... toti coniuncto. » fol. 289c, l. 35-44 (q. 3, concl., I, B, p. 272.). Cet exposé est immédiatement suivi de l'exposé d'une nouvelle théorie, celle d'Averroès : « Alia est positio seu error... diversa sunt in diversis », fol. 289c, l. 44-51 (C, p. 273). Cet exposé est suivi de la longue réfutation de la théorie de l'âme unie au corps comme le moteur au mobile « Sed iste error multipliciter improbatur... quod falsum est », fol. 289c, l. 51-d, l. 26 (p. 273). Puis vient la réfutation de la théorie d'Averroès, introduite par un simple ' ulterius ' : « Ulterius, ratione phantasmatum... suo loco », fol. 289d, l. 26-34 (p. 274). On comprendrait mieux que chaque théorie soit suivie de sa réfutation, ainsi qu'il a été fait pour celle des Manichéens. Si d'autre part on veut admettre une transposition imputable au copiste, il reste à expliquer le mot ' ulterius ' qui ouvre la réfutation de la théorie d'Averroès. Le dédain du sens du texte qu'il transcrit dont fait le plus souvent preuve le copiste, interdit de lui en attribuer la paternité par souci d'élégance littéraire. On pourrait supposer que la réfutation de cette théorie ait comporté plusieurs arguments dont le copiste n'aurait transcrit que le dernier, mais l'hypothèse est infirmée par le fait que l'argument que l'on trouve ici est le seul qui se lise dans la *Somme Théologique*, I[a], q. 76, a. 1, concl.[1], de S. Thomas d'Aquin, dont Matthieu d'Aquasparta s'inspire ici. Le passage parallèle des *Quaestiones de anima XIII*[2] ne comporte ni l'exposé ni la réfutation de la théorie d'Averroès et offre ainsi une suite plus logique des idées. Si les questions de cette série furent rédigées avant les *Quaestiones de anima VI*, on peut logiquement admettre que l'auteur, en rédigeant ces dernières ait ajouté au texte de l'autre série les passages ayant trait à la théorie d'Averroès dont il aurait trouvé la substance dans les lignes de la *Somme Théologique* de S. Thomas précédant immédiatement le lieu dont il s'inspire pour l'exposé et la réfutation de ceux qui réduisent l'union de l'âme au corps à celle du moteur au mobile, ajoute qu'il aurait très bien pu faire en marge, mettant ainsi le copiste devant la difficulté de localisation que nous signalions tout à l'heure. Si l'on admet l'antériorité des *Quaestiones de anima VI* sur les *Quaestiones de anima XIII*, il n'est pas invraisemblable que rédigeant celles-ci et voyant la difficulté, Matthieu d'Aquasparta ait renoncé, pour plus de clarté, à mentionner la théorie d'Averroès. Cette dernière hypothèse semble cependant moins probable que la précédente.

Enfin, défaut beaucoup plus grave, notre texte apparaît incomplet. Le renvoi « sicut diffusius videbitur in quaestione sequenti », fol. 300d, l. 2-3 (p. 341, note c), à la fin de la conclusion de la dernière question, ne saurait laisser subsister de doute à ce sujet. D'ailleurs le laissait déjà

(1) Ed. Léon., V, 209a 43ss.
(2) Ms. Florence, Laurent., Aedil. 164, fol. 75r.

deviner l'expression : « ut in consequentibus quaestionibus ostendetur », fol. 296c, l. 50-51 (p. 317, note c), qui se lit dans la conclusion de l'avant-dernière question, la dernière question ne faisant pas même allusion au sujet en question : la composition hylémorphique de l'âme intellective. C'est également à une question qui, au moins dans l'intention de l'auteur, devait faire partie de cette série, que semble bien vouloir renvoyer l'expression : « videbitur in suo loco », fol. 291d, l. 33 (p. 92, note b). Matthieu d'Aquasparta ne traite le sujet dont il s'agit, à savoir que l'âme est toute entière dans tout le corps et dans chacune de ses parties, que dans son Commentaire sur les *Sentences* et dans les *Quaestiones de anima separata*[1]. Or le futur, ' videbitur ', ne peut certainement pas faire allusion au Commentaire, et très probablement pas davantage aux questions disputées susdites[2].

Dès lors on peut se demander, et la question est d'importance pour l'établissement de la chronologie des œuvres, si les expressions : « quando de hoc disputabimus suo loco », fol. 289c, l. 33-34 (p. 274, note c), et ' sicut videbitur in loco suo ', fol. 299c, l. 35 (p. 335, note f), ont l'intention de renvoyer à l'endroit où ces sujets sont effectivement traités dans les *Quaestiones de anima XIII*, ou si, dans la pensée de l'auteur, elles se référaient à des questions devant faire partie de la série dont nous traitons et qui ne nous seraient point parvenues soit que le copiste ait négligé de les transcrire, soit que Matthieu d'Aquasparta ait été interrompu dans leur discussion ou leur rédaction par un événement politique. Il y a tout lieu de supposer que ces renvois faisaient allusion, dans la pensée de l'auteur, aux questions que nous ne possédons pas.

2. — L'œuvre

Authenticité. — L'attribution des *Quaestiones de anima VI* à Matthieu d'Aquasparta semble légitime. Le correcteur les lui attribue formellement dans sa note finale. Dans le manuscrit, elles se trouvent parmi des questions de cet auteur. Le catalogue de la bibliothèque du couvent S. François, à Assise, est lui aussi formel : « Questiones disputate dicti riccardi. Et magistrorum petri falci. Ac mathei de aquasparta... »[3].

De très importants lieux parallèles se retrouvent, souvent mot à mot, dans d'autres œuvres de Matthieu d'Aquasparta : aux questions II, III et V correspondent les questions I, II et IX des *Quaestiones de anima XIII ;* de longs passages des questions IV et VI se retrouvent dans le second livre du Commentaire sur les *Sentences*, conservé dans un

(1) *Commentarius in lib. I Sententiarum*, [d. 8] q. 89 (Ms. Todi 122, fol. 41b-42b) ; *Quaestiones de anima separata*, [q. 2], concl. (Ms. Todi 44, fol. 80c-81a).

(2) Au sujet de l'antériorité de ces questions sur les deux séries de questions *De anima*, cf. Doucet, *op. cit.*, pp. cxi ss.

(3) L. Alessandri, *Inventario...*, p. 22.

manuscrit autographe de Matthieu d'Aquasparta, ms. Assise 132 ; une partie de la conclusion de la question V se retrouve dans le *Quodlibet II* de Matthieu d'Aquasparta, ainsi qu'il appert de notre apparat critique.

Dans ces questions, on retrouve les citations familières à Matthieu d'Aquasparta, son style et surtout sa façon d'ordonner la conclusion des questions. Presque toujours[1], il commence par exposer et réfuter les doctrines qu'il ne partage point ; puis il énonce sa propre thèse et la prouve par des séries d'arguments strictement distincts et ordonnés, parmi lesquels certains, comme l'ordre de l'univers, reviennent très souvent.

S'il arrive à l'auteur des *Quaestiones de anima VI* de suivre de très près, parfois jusqu'à le reproduire mot à mot, le texte de S. Thomas d'Aquin, ce n'est cependant que lorsqu'il s'agit d'exposer des théories d'autrui ou d'exprimer des idées presque universellement reçues par les penseurs de l'époque. Mais lorsqu'il s'agit des grandes controverses de son temps, il est toujours dans le sens des théories des maîtres franciscains. Sa manière quelque peu bruyante[2] de se réclamer de S. Augustin et surtout les nombreux appels à son autorité, le désignent comme un tenant de l'école à tendance néo-augustinienne issue de S. Bonaventure.

La critique interne confirme donc les assertions de la tradition manuscrite. L'attribution de l'œuvre qui fait l'objet de notre propos, à Matthieu d'Aquasparta semble certaine.

Individualité. — Plus importante est la question de l'individualité de cette œuvre, question qui se formule ainsi : ce groupe de questions est-il réellement distinct du groupe des *Quaestiones de anima XIII*, également de Matthieu d'Aquasparta, conservé dans le manuscrit *Aed.* 164 de la Bibliothèque Laurentienne à Florence[3], fol. 73r-106r, ou bien les deux textes sont-ils deux copies d'une même œuvre.

En effet trois questions sont posées et résolues en termes presque identiques dans les deux séries qui traitent de l'âme. Dans la pensée de l'auteur au moins, leur parenté devait être plus étendue encore, puisque des renvois des *Quaestiones de anima VI* qui se référaient à la partie inachevée ou inconnue de l'œuvre, indiquent des sujets qui se trouvent traités dans les *Quaestiones de anima XIII*.

Cependant la confrontation des deux textes révèle des différences fondamentales. Pour rendre plus aisée cette confrontation, convenons de désigner par le sigle A le manuscrit des *Quaestiones de anima VI* que nous appellerons série A, et de prendre B pour sigle du manuscrit de l'autre série de questions que nous nommerons série B.

(1) Ici, la seule question 2 fait exception ; cette partie n'y est qu'à l'état embryonnaire (p. 252), la théorie adverse étant la même que celle qui fut exposée et réfutée à la question précédente (pp. 8s).

(2) « Doctor autem noster egregius Augustinus », fol. 293b 14-15 (p. 296).

(3) Au sujet de ce manuscrit, cf. Doucet, *op. cit.*, pp. xlv-xlviii.

Il est évident tout d'abord que la distribution des questions n'est pas identique dans les deux séries[1] : leur ordre n'est pas le même et leur nombre est différent. Il est difficile de savoir si toutes les questions de la série B se trouvaient également dans la série A, puisque la copie que nous avons de celle-ci est incomplète. Par contre, la série A contient des questions qui ne figurent point dans la série B où ne sont traitées ni la question de l'existence de l'ange, ni celle de l'animation des cieux. La série A commence par poser l'existence d'esprits séparés ou anges, puis aborde la question de l'existence de l'âme en général à laquelle la série B consacre sa première question. Il s'en suit que la question de l'existence de l'âme que traitent l'une et l'autre séries revêt une construction différente dans chacune d'elles. Dans la série A, l'auteur se contente de rappeler qu'il se trouve des gens assez « sensualistes » pour nier l'existence de tout esprit (p. 252), gens dont les opinions furent déjà exposées et réfutées dans la question précédente (pp. 232s.) ; dans la série B l'auteur s'étend longuement ici sur l'exposé et la réfutation de ceux qui prétendaient qu'absolument tout corps est animé et de ceux au contraire qui niaient l'existence de toute âme (B, fol. 73 v). Outre les deux questions concernant les anges et les cieux, on peut supposer, selon le renvoi du fol. 291d, l. 33 (p. 286, note c) que la série A, au moins dans la pensée de l'auteur, devait comporter une question sur le mode d'être de l'âme dans le corps, question qui n'est point traitée dans la série B.

D'autre part si des questions de l'une et l'autre séries traitent un même sujet, ce sujet est parfois envisagé d'un point de vue formel différent. C'est le cas du problème de l'origine de l'âme. Dans la série A, il est traité, question 6 (pp. 327ss.), indépendamment de tout autre : « Sexto quaeritur utrum anima intellectiva sit ex traduce, hoc est utrum exeat in esse per generationem et non per creationem ». Dans la série B, ce même problème, traité dans la question 6 (B, fol. 85r-88v), est mêlé à celui de l'unicité de l'âme : « 6° queritur utrum in homine vegetativa, sensitiva et intellectiva sint eadem secundum substantiam an diversa, ita quod vegetativa et sensitiva educantur de potentia materie et intellectiva a Deo creetur immediate ». Quelques lignes se retrouvent dans l'une et l'autre séries *ad sensum* ou même *ad litteram*[2], mais les deux questions sont de structures différentes.

Lorsqu'un même sujet se trouve identiquement traité dans chaque série, si les conclusions des questions sont plus ou moins parallèles les arguments *pro* et *contra*, et évidemment les réponses qui éventuellement y sont faites, sont différents par le nombre et souvent par la substance.

(1) La liste des questions de la série des *Quaestiones de anima XIII* est donnée par le P. Doucet, *op. cit.*, p. cxxxv s. Le renvoi de la p. 335, note f, laisserait deviner une question analogue à la question 8 de la série B, les renvois des pp. 317, note b, et 323 note a, laisseraient supposer une question analogue à la question 10 de la série B.

(2) Cf. dans notre édition, le texte et l'apparat, p. 334 s.

Résumons leur différence numérique dans le tableau suivant :

Quest. 2 en série A = Quest. 1 en série B				
A : arguments	: 19	sed contra	: 4
B : —	: 8	—	: 9
Quest. 3 en série A = Quest. 2 en série B				
A : arguments	: 23	sed contra	: 7
B : —	: 4	—	: 9
Quest. 5 en série A = Quest. 9 en série B				
A : arguments	: 18	sed contra	: 3
B : —	: 7	—	: 5

Au cours de ces arguments les lieux parallèles sont minimes :

— de la question 2 de la série A, seul l'argument 7 se trouve *ad sensum* dans la série B, et seul l'argument 17 se trouve presque entièrement mot à mot dans la série B. De plus, parmi les arguments *sed contra* de la série B (B, fol. 73r), figurent deux citations qui dans la série A se rencontrent dans la conclusion : la citation de Jean Damascène[1] (I, C, p. 253) et celle d'Avicenne (p. 253). La seconde partie de la réponse à l'argument 7, « Vel dicendum... » (p. 259) et la réponse à l'argument 17 de la série A sont *ad sensum* dans la série B.

— De la question 3 de la série A, les arguments 4, 10 et b sont *ad sensum* dans la série B, l'argument 4 y étant exposé plus longuement. *Ad sensum* sont également les réponses aux arguments 4 et 10,

— De la question 5 de la série A, seul l'argument 2 se retrouve partiellement *ad sensum* dans la série B[2].

Des formules comme « dicebatur »[3], « confirmabatur sic argumentum »[4], « probabat »[5], « dicebat »[6] qui sont relativement fréquentes dans les arguments de la série A, ce qui n'est pas exceptionnel chez Matthieu d'Aquasparta, sont absolument absentes de la série B, ce qui semble indiquer que les questions de la première série ont été soumises à une discussion plus longue que celles de la seconde série.

Si les conclusions des questions offrent des lieux parallèles, elles sont loin cependant de se suivre servilement et la forme littéraire, en particulier pour ce qui concerne l'ordonnance des preuves, semble plus soignée dans la série A.

(1) En B, fol. 73r 31, cette citation est attribuée à Jean Chrysostome, très probablement par une erreur du copiste.

(2) Pour des références plus précises qu'on veuille bien se reporter à notre apparat de l'édition du texte.

(3) Quaest. 1, arg. 4 (p. 228).

(4) Quaest. 2, arg. 3 et 9 (pp. 247, 249).

(5) Quaest. 2, arg. d (p. 251).

(6) Quaest. 6, arg. 2, 4, 6, 8, 9, 13 (pp. 327 ss.).

C'est ainsi que dans la démonstration de la thèse de l'existence de l'âme, question 2 de la série A et question 1 de la série B, les preuves sont distinguées en preuves d'expérience et en preuves de raison dans la première série (pp. 252s.), division absente dans la seconde série (B, fol. 73v-74r.).

Dans la série A également, l'auteur témoigne un plus grand souci d'être complet. La citation d'Avicenne (p. 253) de la question 2, l'exposé et la réfutation des théories de Platon et Origène (pp. 271-272), ainsi que la citation de S. Augustin (p. 276) de la question 3, de la série A, ne figurent pas dans la série B.

Constatons enfin que, lorsqu'il est utilisé comme source littéraire, la rédaction de la série B semble suivre de plus près le texte de S. Thomas d'Aquin. Par exemple, au début de la conclusion de la question 3, alors que, dans le lieu parallèle, la série B suit simplement les idées exprimées par S. Thomas, la série A y mêle l'exposé et la réfutation de la théorie d'Averroès (pp. 273 s.), semblant pour ce faire s'inspirer d'un passage un peu antérieur de la même source : nous avons déjà du reste signalé le caractère peu heureux de cette adjonction. Un cas plus heureux dans lequel le texte de la série A fait preuve de plus d'indépendance à l'égard de la source que celui de la série B, se rencontre dans la conclusion de la question 5 où la dernière « reprobatio » de la seconde théorie réfutée (p. 315 s.) ne figure à la fois ni dans le texte de la série B, ni dans celui de S. Thomas.

De la confrontation de ces deux séries de questions, on peut conclure avec certitude que nous ne sommes pas en présence de deux transcriptions d'un même texte, mais que chacune d'elles est une œuvre singulière. En outre, il semble bien que les questions de la série A, qui très probablement ont été plus longuement discutées que celles de la série B, sont aussi, malgré les difficultés que nous avons antérieurement signalées, d'une rédaction plus élaborée.

Date. — Ce caractère de plus haute élaboration de leur rédaction en même temps que la volonté première de l'auteur d'envisager le problème de l'âme, et même de l'esprit, dans toute son étendue, comme en témoignent les questions traitant de l'ange et de l'animation des cieux, sujets qui ne sont point abordés dans la série B, semblent plaider en faveur de la postériorité des questions de la série A par rapport à celles de la série B. Par contre, les renvois qui se lisent dans la série A, à des sujets qu'elle ne traite point et qui sont exposés dans la série B, seraient un argument péremptoire en faveur de l'antériorité de la série A si elle était complète, mais comme nous ignorons quelles questions suivaient celles qui nous sont parvenues, cet argument perd beaucoup de son poids.

Le fait que l'ensemble des *Quaestiones de anima VI*, dans le manuscrit, suit celles qui furent, selon l'attestation du correcteur, disputées en curie romaine, semble indiquer qu'il leur est postérieur ; ces questions,

elles aussi, auraient donc été disputées en curie romaine, dernier lieu de l'enseignement de Matthieu d'Aquasparta, quoique n'étant point incluses dans le nombre des 15 expressément données comme telles par le correcteur.

Il est certain que les *Quaestiones de anima VI* sont postérieures aux *Quaestiones de cognitione*, et aux *Quaestiones de Incarnatione*, auxquelles elles renvoient respectivement par les expressions : « et prout potuimus explicavimus cum tamen istam materiam pertractavimus » (q. 6, ad 18, p. 347), et : « de transfusione originalis peccati diffusius tractamus cum disputamus questionem illam » (q. 6, ad 16, p. 346). Les *Quaestiones de Incarnatione* furent disputées à la curie romaine, elles sont, dans le manuscrit A, au nombre des quinze données pour telles, et probablement au cours de l'année scolaire 1281-1282[1]. Les *Quaestiones de anima VI* furent donc disputées après cette année et au plus tard en l'année scolaire 1286-1287 qui fut la dernière de l'enseignement de Matthieu d'Aquasparta. Le P. Doucet, qui les estime antérieures aux *Quaestiones de anima XIII* à cause des renvois, leur assigne comme date probable l'année scolaire 1283-1284, c'est, il le dit lui-même, une hypothèse[2].

Sources littéraires. — Notre apparat critique dit clairement que de beaucoup la plus importante source littéraire des *Quaestiones de anima VI* est l'œuvre de S. Thomas d'Aquin et principalement la *Somme Théologique*, le *Commentaire sur les Sentences*, la *Somme contre les Gentils* et les *Questions disputées*.

Si le texte est rarement copié *ad litteram*, souvent Matthieu d'Aquasparta s'en inspire, en suit les idées en les développant ou en leur assignant, à l'occasion, un ordre nouveau, quelquefois il emprunte le schème d'un passage qu'il développe longuement ; l'exemple le plus frappant de ce cas est la longue exposition des opinions des « Philosophes » et des « Saints » du début de la conclusion de la question 4 (pp. 294-297), opinions que S. Thomas indique en quelques lignes dans la *Somme Théologique*[3] ; et parmi ces théories, celle d'Aristote et de son école (p. 295), semble avoir été développée avec l'aide du Commentaire sur les *Sentences*[4]

(1) Cf. *Bibl. Francisc. Scholast.*, II, p. IX et DOUCET, *op. cit.*, p. CXIV.

(2) *Op. cit.*, pp. CXIV s. et CXIX. L'argument fondé sur les renvois ne semble pas péremptoire pour les raisons que nous avons dites, et d'autre part le caractère de plus grande élaboration des questions de la série A et surtout la façon plus générale dont Matthieu d'A. semble vouloir traiter le sujet de l'âme plaident pour la postériorité de cette série. Il ne semble pas téméraire donc de fixer leur discussion à la dernière année scolaire de l'enseignement romain de Matthieu d'A. L'incomplétude de l'œuvre s'expliquerait peut-être alors par l'interruption de leur rédaction pour la préparation du chapitre général qui devait élever leur auteur à la charge de ministre général, ou par cette promotion même.

(3) I^a, q. 70, a. 3, concl. (V, 180 a).

(4) Lib. II, d. 14, q. 1, a. 3, concl. (éd. Parm. VI, 507b).

du même S. Thomas, dont le texte est ici résumé et même, en partie, copié.

A la question 5, l'exposition et la réfutation des opinions sont empruntées *ad sensum* aux *Questions disputées*[1] de S. Thomas, mais Matthieu d'Aquasparta simplifie l'ordonnance de l'exposé.

Aux questions 1 et 3, l'exposé et la réfutation des théories sont aussi inspirés de S. Thomas mais partiellement. La seconde question ne comportant qu'un bref rappel des opinions hétérodoxes exposées et réfutées dans la conclusion de la question précédente, la partie de la conclusion ayant trait aux doctrines réprouvées, dans la seule question 6 ne semble pas s'inspirer de S. Thomas.

Si Matthieu d'Aquasparta se rattache à l'école bonaventurienne par ses idées, dans les présentes questions, il ne fait à S. Bonaventure aucun emprunt littéral important.

Cependant la parenté de certains passages avec des textes bonaventuriens, donne à penser qu'il ne l'ignore point. Par exemple, la citation du Deutéronome et celle de Ptolémée, qui se trouvent associées dans la conclusion de la question 4 (III, E, p. 299), constituent chacune la base de deux arguments successifs dans le Commentaire sur les *Sentences*[2] de S. Bonaventure ; la dernière preuve de la conclusion de la question 2 (II, D, p. 255) semble inspirée de la même œuvre du Docteur Séraphique[3] où ces mêmes idées se succèdent ; et les lignes suivantes de la conclusion de S. Bonaventure[4] semblent avoir inspiré à Matthieu d'Aquasparta une partie de la preuve fondée sur la perfection de l'univers, de la question 3 (II, D, a, p. 279).

A la *Somme Théologique* dite d'Alexandre de Halès, Matthieu d'Aquasparta semble avoir emprunté le texte de la longue citation de Grégoire de Nysse[5], qu'il reproduit *ad litteram* à la question 3 (concl., II, A, *c*, p. 275). En outre les idées essentielles des preuves fondées sur les rapports mutuels de l'âme et du corps et sur la conservation et la direction du corps par l'âme (B, *b* et *c*, pp. 278 s.), qui suivent de peu, chez Matthieu d'Aquasparta, ce texte de S. Grégoire de Nysse, semblent être le développement des idées exprimées par la *Somme* dans deux arguments successifs[6].

Divers passages peuvent être rapprochés de textes de Guillaume d'Auvergne, Jean de la Rochelle, Jean Pecham, mais, semble-t-il, sans dépendance directe.

D'ailleurs quoique une dépendance immédiate à l'égard des autres

(1) *Quaestiones disputatae, De anima*, q. un., a. 1 (Parm. VIII, 466b-467a).
(2) Lib. II, d. 14, p. 2, a. 2, q. 3, fund. 1 et 2 (II, 362 b).
(3) *Comment. sent.*, II, d. 1, p. 2, a. 1, q. 2, fund. 1, 2 et 3 (II, 41b).
(4) *Eodem loco*, ad 2 (II, 42b).
(5) *Summa Hales.*, II-1, n. 320 (II, 384).
(6) *Summa Hales.*, II-1, n. 344, d, e (II, 418b).

sources que nous venons d'indiquer, surtout S. Thomas et S. Bonaventure, soit extrêmement probable, on ne peut l'affirmer avec une absolue certitude. Le fait cependant que nous n'ayons pas trouvé, malgré nos recherches, de dépendance notoire à l'égard de ses immédiats prédécesseurs, semble la confirmer.

Style et doctrine. — La liberté que Matthieu d'Aquasparta conserve à l'égard de ses sources littéraires, au moins à l'égard de celles que nous avons pu identifier, lui confère un style personnel dont la clarté de l'exposé est la qualité maîtresse. Si par cette clarté Matthieu d'Aquasparta égale S. Bonaventure, sa phrase cependant, au moins dans l'œuvre en question, n'a pas l'harmonieuse cadence de celle du Docteur Séraphique.

Les divisions précises du texte permettent à Matthieu d'Aquasparta d'abondantes citations qu'il se plaît à donner dans leur totalité. Sous sa plume, les citations plus brèves, particulièrement celles d'Aristote, revêtent la forme que leur avait conférée la tradition scolastique, et quelques-unes présentent la teneur même qu'elles ont chez S. Thomas d'Aquin. Peut-être par souci de clarté ou du fait de la similitude des sujets traités, les répétitions d'arguments et de citations sont nombreuses.

Enfin, à la lecture de ces questions, on se défend mal contre l'impression de se trouver en présence d'un travail scolaire, plus soucieux d'ordonner de belles discussions, dans un ensemble harmonieusement proportionné, sur des problèmes dont la solution est acquise d'avance, dictée qu'elle est souvent par la foi, que de la recherche réelle d'une vérité constituant un authentique problème. Et c'est probablement à la technique de la discussion scolaire qu'il faut imputer le manque de liens organiques des questions entre elles, chacune semblant constituer un tout à part et presque indépendant de l'ensemble.

La façon même dont sont débattus les problèmes ou plutôt les questions, la mentalité et les adages fondamentaux relèvent de l'École post-bonaventurienne. Il est remarquable néanmoins que loin de témoigner la moindre hostilité au novateur qu'était S. Thomas, Matthieu d'Aquasparta s'en inspire le plus largement qu'il le peut, mais, et nous le regrettons, ne le suit pas jusque dans son attitude compréhensive à l'égard des « philosophes ».

Il ne le suit pas davantage dans la conception que se faisait S. Thomas des preuves, les voulant fortes plutôt que nombreuses. Matthieu d'A. procède par accumulation de « confirmations » plus que par preuves. Il semble avoir été trop convaincu d'avance de la réponse qu'il se proposait d'apporter aux questions qu'il posait, pour avoir cherché réellement à prouver ses solutions ; la philosophie, chez lui c'est bien manifeste, n'a pour rôle que de fournir des explications à des vérités connues et crues en dehors d'elle, et cela aussi peut être une explication partielle de la facilité avec laquelle il explique la substantialité de l'âme par son origine et son origine par sa substantialité, son immortalité par son indépendance

à l'égard du corps, et celle-ci par celle-là. Ses arguments les plus faibles sont souvent ceux d'expérience, ou du moins ceux qu'il dénomme ainsi car souvent il s'agit plus d'« autorité » que d'expérience, et en psychologie il confond des phénomènes de rêve avec la pensée abstractive.

Mais cela ne peut nous faire perdre de vue la précision avec laquelle l'auteur de cette série de questions, a su résoudre selon la tradition issue de S. Bonaventure, le problème central posé par l'âme intellective à la fois substance subsistante par soi et forme substantielle du composé humain. Ce sont des positions théologiques que Matthieu d'Aquasparta se propose de sauvegarder et de démontrer. D'une part l'immortalité de l'âme qui, par la crainte de l'enfer, doit être le ressort de toute la morale et la sauvegarde de l'ordre, et sa création immédiate par Dieu, demandent que, dans l'ordre philosophique, l'âme soit une substance subsistante par soi. D'autre part, pour la participation de l'âme à la corruption originelle et la persistance de l'identité de chaque homme à sa résurrection, il est nécessaire que l'âme soit forme substantielle de l'homme. Au moins depuis S. Albert le Grand, les penseurs chrétiens refusaient le choix que Nemesius considérait comme nécessaire entre la notion philosophique d'âme-substance telle que l'avait comprise Platon et la notion philosophique d'âme-forme comme l'avait posée Aristote. Tous optaient pour la synthèse des deux conceptions et les différences des doctrines ne tenaient qu'à la mise de l'accent sur l'un ou l'autre aspect de l'âme intellective, substance et forme.

Matthieu d'Aquasparta s'efforce de résoudre les difficultés que soulève cette synthèse. Elles tenaient à l'élaboration de la notion d'une substance qui soit en même temps une forme. Cette nouvelle notion entraînait à son tour la création d'une autre destinée à l'expliquer : celle d'une substance subsistante par soi complète dans son *esse* et incomplète dans l'espèce. C'est là, semble-t-il, l'explication dernière de S. Thomas, qui la justifiait par l'absence de composition hylémorphique dans l'âme[1]. Matthieu d'Aquasparta admettant, à la suite de S. Bonaventure, la composition hylémorphique des substances spirituelles, se doit de trouver une raison et un fondement à cette incomplétude de l'âme dans l'ordre de la spécification. Il les trouve dans la notion augustinienne d'inclination de l'âme au corps. Pour lui cette inclination n'est pas créée dans l'âme déjà existante, mais avec elle, elle lui est essentielle et naturelle, et c'est le fondement ultime du rôle et de l'aspect de forme qu'a la substance subsistante par soi qu'est l'âme intellective, en même temps que c'est sa différence essentielle avec l'ange.

Ainsi Matthieu d'Aquasparta, vraisemblablement sous l'influence de S. Bonaventure et par son augustinisme même, est porté à mettre l'accent sur la substantialité de l'âme. Alors que pour S. Thomas l'âme est en même

(1) Cf. *Summa theolog.*, I^a, q. 67, a. 5, concl. (V, 202a).

temps substance et forme, pour Matthieu d'A. l'âme est d'abord une substance subsistante par soi et aussi, quoique essentiellement, une forme. Si l'affirmation du caractère essentiel de la formalité de l'âme, le sépare d'Avicenne, il n'en demeure pas moins dans le courant de pensée relevant de cette influence, et peut-être même est-il encore plus près de S. Albert le Grand que de S. Bonaventure.

Ainsi dans l'élaboration, en une synthèse cohérente, de sa théorie de l'âme Matthieu d'Aquasparta a su conserver sa propre liberté vis-à-vis de sa source littéraire principale : S. Thomas, en un souci de pensée personnelle. Et dans cette pensée, comme dans son expression, il fait preuve d'une grande prudence, de modération et d'équilibre.

En même temps que ces quelques considérations semblent confirmer l'attribution par le correcteur du manuscrit de cette série de questions à Matthieu d'Aquasparta, elles nous laissent deviner en lui, une des principales personnalités de la tendance modérée de l'école franciscaine post-bonaventurienne.

3. — Méthode d'édition

Le manuscrit qui sert de base à cette édition est celui de la bibliothèque communale d'Assise nº 159, du folio 283a au folio 302c, manuscrit qui offre, ainsi que l'a montré sa description, une transcription très défectueuse que nous avons corrigée dans la mesure du possible de manière à avoir un texte au moins intelligible.

Pour ces corrections, nous avons utilisé, lorsqu'ils offraient des lieux parallèles, trois manuscrits auxiliaires :

1º Assise 132, désigné par le sigle C, pour les questions 4 et 6. Ce manuscrit autographe de Matthieu d'A., qui contient une partie de son commentaire sur les *Sentences*, est décrit par le P. Doucet dans l'introduction critique dont il a fait précéder l'édition des *Quaestiones disputatae de gratia*, pp. XXXVII s. ;

2º Florence, Bibliothèque Laurentienne, Aedil. 164, désigné par le sigle B, apographe qui, du folio 73r au folio 106r, contient les *Quaestiones de anima XIII* de Matthieu d'Aquasparta. Nous avons eu recours à ce manuscrit, qui lui aussi offre une transcription très défectueuse, particulièrement pour les questions 2, 3 et 5. Le P. Doucet le décrit longuement, *op. cit.*, pp. XLV-XLVIII ;

3º Todi 44, désigné par le sigle D, pour quelques passages, notamment de la conclusion de la question 5, qui se retrouvent dans le *Quodlibet II*, et dans la même question, pour un lieu parallèle *ad sensum* de la question 5 des *Quaestiones de productione rerum*. Le P. Doucet décrit cet excellent apographe, *op. cit.*, p. LVI.

Deux parties peuvent se rencontrer dans notre apparat.

— La première, indiquée par des exposants lettres, comporte les citations implicites et explicites, et les lieux parallèles. Lorsqu'est citée l'œuvre de S. Jean Damascène *De Fide orthodoxa*, outre la référence à la *Patrologie*, nous indiquons celle à la traduction de Burgundio de Pise[1], contenue dans le manuscrit de la Bibliothèque Laurentienne de Florence, Plut. 13 dext. 8, que nous désignons par le sigle Fl., de la teneur de laquelle les citations de Matthieu d'A. sont au moins plus proches.

Pour les œuvres de S. Thomas d'Aquin qui sont éditées déjà dans l'édition dite « Léonine », nous renvoyons à celle-ci ; pour les autres nous citons l'édition de Parme et, pour éviter toute confusion, nous l'indiquons avant le numéro du tome.

Lorsque le chapitre d'une citation biblique est indiqué dans le texte et correspond à celui de la *Vulgate*, nous avons ajouté à la suite, dans le texte, le numéro du verset comme il se lit actuellement dans cette édition ; sinon le numéro du chapitre et celui du verset selon la *Vulgate*, sont indiqués en note.

— Dans la seconde partie, indiquée par des exposants chiffres, nous signalons le texte qui se lit dans le manuscrit de base lorsque nous avons cru devoir le modifier, éventuellement nous indiquons les autres textes (manuscrits auxiliaires, sources ou citations) qui justifient ces modifications. Nous signalons également les corrections apportées par le copiste lui-même ou par le correcteur que nous désignons par A', A étant le sigle du manuscrit principal ; cela non dans le vain but de collectionner les « variantes », mais pour donner une idée aussi exacte que possible de l'état de la transcription et ainsi nous faire pardonner les trop nombreux changements que nous avons dû y apporter sans l'appui d'aucun document, mais soit en nous fiant à l'analogie des expressions, par exemple entre un argument et sa réponse, ou entre les diverses propositions d'un syllogisme, soit en nous guidant sur le sens, mais toujours en tenant compte des justifications que peut fournir la paléographie.

Présentation. — Uniquement dans l'apparat nous avons conservé l'orthographe du copiste. Lorsque nous citons un texte inédit, nous lui conservons l'orthographe du manuscrit. La ponctuation est nôtre.

Enfin, outre la numérotation, au moyen de chiffres arabes et de lettres minuscules, des « arguments » et des « sed contra » ainsi que des réponses qui s'y rapportent, il nous a semblé opportun de souligner le plan de la conclusion de chaque question en y introduisant des divisions et subdivisions par chiffres romains, lettres majuscules et lettres minuscules.

En terminant cette introduction, nous nous faisons un devoir d'adresser nos remerciements à toutes les personnes qui nous furent en aide. Notre

(1) Au sujet de cette traduction, cf. L. Callari, *Contributo allo studio della versione di Burgundio Pisano del « De orthodoxa fide » di Giovanni Damasceno*, dans *Atti del R. Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti*, C (1940-1941), pp. 197-246.

gratitude s'adresse d'une manière toute particulière au R. P. Odulphe Van den Eynde dont l'aide fraternelle et compétente nous fut un grand secours et un guide sûr dans la solution des difficultés que présente le texte.

A. J. Gondras o. f. m.

SIGLES

A = cod. Assisii, Bibl. Commun., 159.
B = cod. Florentiae, Bibl. Laurent., Aedil. 164.
C = cod. Assisii, Bibl. Commun., 132.
D = cod. Tuderti, Bibl. Commun., 44.
Fl = cod. Florentiae, Bibl. Laurent., Plut. 13 dext. 8.

QUAESTIONES DE ANIMA VI[1]

[QUAESTIO I.]

Disputaturi de anima primo quaeritur utrum sit ponere aliquem spiritum omnino a corpore absolutum[a]. 283 a

ET QUOD NULLUS CREATUS SPIRITUS SIT OMNINO A CORPORE ABSOLUTUS, OSTENDITUR :

1. Suppono quod omnis creatura perfecta composita est ex materia et forma, ergo et creatura spiritualis perfecta quaelibet deberet esse composita ex materia et forma[2] ; sed nulla natura composita ex materia et forma est omnino a corpore absoluta sive incorporea ; ergo etc. — *Maior* supponitur, ut praedictum est. *Minor* probatur, quoniam in composito distincto necessario est esse principia distincta ; sed, secundum *Philosophum*[b], materia non distinguitur nisi per quantitatem ; ergo necesse est omne compositum ex materia et forma esse[3] quantum, omne quantum corporeum, nullum corporeum a corpore absolutum vel separatum ; ergo etc.

2. Item, Gennadius, *De ecclesiasticis dogmatibus*, cap. 8[c] : « Omnis creatura corporea ; angeli et omnes caelestes virtutes corporeae sunt, licet non carne subsistant. Ex eoque corporeas esse credimus intellectuales naturas, quod localiter circumscribuntur » ; ergo etc.

a De hac quaestione, cf. : THOMAS AQUIN., *Summa theol.*, I[a], q. 50, a. 1 (V, 3-4), *Quaestiones disputatae, De potentia*, q. 6, a. 6 (Parm. VIII, 134-138) ; BONAVENTURA, *Comment. Sent.*, II, d. 8, p. 1, a. 1, q. 1 (*Op. omn.*, Ad claras Aquas, 1882-1902, II, 210-211) ; PETRUS A TRABIBUS, *Comment. Sent.*, II, d. 4, a. 3, q. 1 : « Queritur ergo primo utrum sit ponere angelum seu spiritum separatum » (Florentiae, Bibl. Nat., conv. soppr. 1149 B 5, fol. 11 c 9ss.). b Cf. ARISTOT., *De gener. et corrupt.*, I, t. 32 : « Impossibile autem est a magnitudine materiam esse separatam » (Bekker, Berlin, 1831-1870, 321 a 6-7). Et vide responsionem ad argumentum, ubi Philosophum hoc dixisse negatur.
c Rectius cap. 12 (*P. L.* 58, 984 A).

1 Quaestiones... VI *in marg. sup.* A'. 2 composita... forma) a corpore absoluta A. 3 omne ... esse *trp.* A.

3. Item, Bernardus, *Super Cantica*, sermone 5[a], distinguens « quatuor[1] spirituum genera », scilicet divinum, angelicum, humanum et pecorinum, dicit quod excepto dumtaxat divino spiritu, non est aliquis spiritus « cui corpus necessarium non sit ». Et post[b] : « Omnes, inquit, suis corporibus indigent ». Et ultra[c] : « Liquet omnem creatum spiritum solatio prorsus indigere corporeo ». Et sermone 6, in principio[d] : « Demus soli Deo sicut immortalitem, ita incorporeitatem, cuius natura sola nec propter se nec propter alia solatio indiget instrumenti corporei ». Ergo nullus creatus spiritus omnino est a corpore absolutus.

4. Item, quia *dicebatur* quod isti spiritus indigent corporibus et corpora habent, sed differenter, quia spiritus humanus habet corpus naturaliter unitum, spiritus angelicus voluntarie assumptum cui unitur non ut perfectio sed ut motor[e], — *obiciebatur* contra hoc quoniam quandocumque aliqua ponuntur in eadem coordinatione et a se invicem distinguuntur, si aliquid dicitur de eis communiter, videtur eis eodem modo et universaliter convenire ; sed ista tria spirituum genera ponuntur in eadem coordinatione et distinguuntur a se invicem ; quod ergo convenit eis communiter, universaliter et eodem modo ; sed indigere [corporis] vel habere corpus convenit eis communiter ; ergo et eodem modo ; sed spiritus pecorinus et humanus habent corpora naturaliter unita et cui uniuntur ut forma ; ergo et angelicus ; nullus ergo est spiritus creatus a corpore absolutus.

5. Item, secundum Philosophum[f] et Anselmum[g], quod nusquam est, nihil est ; ergo quod aliquid est, alicubi est ; sed, secundum Augustinum, *83 Quaestionum*, quæst. 21[h], omne « quod alicubi est, continetur loco; quod continetur loco, corpus est » ; ergo omne creatum aut corpus aut saltem corporeum ; nullus est ergo spiritus a corpore separatus.

6. *Si dicatur* quod intelligit de eo quod est alicubi et in loco proprie per commensurationem, [et] non sic sunt in loco substantiae spirituales, — *contra* : Augustinus vult probare ibi quod Deus non sit in loco. Dicit

a Num. 1 (*P. L.* 183, 798s.). b *Loc. cit.*, n. 2 : « Ita inferior superiorque spiritus propriis corporibus egent » (*Ibid.*, 799 C). c *Loc. cit.*, n. 6 : « Liquet omnem creatum spiritum, sive ut iuvet, sive ut iuvetur simul et iuvet, corporeo prorsus indigere solatio » (*Ibid.*, 800 D). d Num. 1 : « Demus ergo securi veram soli Deo, sicut immortalitatem, ita et incorporeitatem : quod solus spirituum universam corpoream naturam eo usque transcendat, ut quocunque corpore in quocunque opere non indigeat, solo, spirituali nutu, cum vult, ad quaecunque vult agenda contentus. Sola igitur est quae nec propter se, nec propter alium, sola corporei instrumenti opus habet illa majestas... » (*Ibid.*, 803 C). e Cf. Bernardus, *loc. cit.*, nn. lss. (*Ibid.*, 798ss.) et Ioan. de Rupella, *Summa de anima*, I, cc. 4 et 49 (ed. Th. Domenichelli, *La Summa de anima di frate Giovanni della Rochelle*, Prato, 1882, pp. 110 et 201). f Id est Aristot., *Physic.*, IV, t. 1 : « Omnes enim existimant ea quae sunt, alicubi esse ; etenim non-ens nullibi est » (208 a 26-27). g Cf. *Monologium*, c. 20 (*P. L.* 158, 170). h Rectius quaest. 20 (*P. L.* 40, 15).

1 Quatuor *Bern.*, quadruplicem A.

enim[a] : « Deus non alicubi est. Quod enim alicubi est, continetur loco ; quod continetur loco, corpus est. Deus [autem][1] non est corpus ; ergo non est alicubi ». Si igitur Augustinus vult probare quod Deus nullo modo in loco est, nec definitive nec circumscriptive nec commensurative, ex eo quod non est corpus, ergo omne quod aliquo modo est in loco, est corpus, alias argumentum nihil valeret ; arguit enim : quod non est corpus, non est in loco ; Deus non est corpus ; ergo etc.

7. Item, idem Augustinus, VIII *Super Genesim*[b], et Philosophus, VI *Physicorum*[c] : omne quod de loco ad locum movetur, corpus est. Et Bernardus, illo 5 sermone *Super Cantica*[d] : « Discurrere et de loco ad locum ire non nisi corporum est »[2]. Sed omnis substantia spiritualis potest moveri de loco ad locum vel movetur cum ad unum locum non artatur[3], et hoc est de potentia spiritualis substantiae. Ergo nulla spiritualis substantia est omnino a corpore absoluta.

8. Item, omnis natura quae est de integritate universi habet aliquem ordinem in universo per operationem suam circa alias partes mundi vel influentiae receptionem ab alio ; sed, ut dicit Commentator, super II *Metaphysicae*[e], impossibile est materiam transmutari ab intelligentia nisi corpore mediante ; ergo [nulla] spiritualis substantia est a corpore absoluta.

9. Item, omnis substantia spiritualis est substantia vivens et quanto spiritualior et simplicior tanto vivit vita nobiliori ; sed nobilius vivit/ quod non tantum habet in se vitam, sed potest in alium vitam 283 b
influere seu alii vitam communicare, quam quod non potest[f] ; sed isti spiritus ignobiliores, ut brutalis et humanus, adeo nobiliter vivunt quod vitam alii influunt ; ergo multo fortius alii superiores spiritus ; ergo omnis substantia spiritualis vivificat aliquod corpus seu influit vitam in aliquod corpus : non effective tamen, quia hoc est proprium solius Dei, ergo formaliter ; nulla ergo est substantia spiritualis quae non sit alicuius corporis forma ; ergo nulla est substantia spiritualis a corpore absoluta.

10. Item, Damascenus, II libro, cap. 1[g], dicit quod angelus dicitur

[a] Loc. cit., *supra*. [b] *De Gen. ad litt.*, VIII, c. 22, n. 43 (*P. L.* 34, 389). [c] Text. 32 (234 b 10 ss.). Cf. etiam Gilbertus Porretanus, *Liber de sex principiis*, c. 2 : « Solum enim corpus in eo quod de loco ad locum transit movetur » (ed. A. Heysse, Monasterii, 1929, p. 12 22-23). [d] Num. 2 : « Non est discurrere, nec de loco ad locum transire, nisi corporum » (*P. L.* 183, 799 C). [e] Id est Averroes, rectius super I, com. 31 (ap. Aristot., *Op. omnia*, Venetiis apud Iuntas, 1550-1553, VIII, 10 b). [f] Cf. Bonav., *Comment. Sent.*, II, d. 8, p. 1, a. 1, q. 1, arg. 5 (II, 210 a). [g] *De fide orth.*, II, c. 3 (*P. G.* 94, 866 s.) ; versio Burgundionis : « Incorporeus autem et immaterialis dicitur quantum ad nos, omne enim comparatum ad Deum, qui solus incorporalis est, et grossum et materiale invenitur » (Fl, f. 6 b 28-30).

1 autem *Aug., om.* A. 2 Et Bernardus... corporum est *in marg. inf.* A'. 3 artantur A.

incorporeus et immaterialis quantum ad nos, sed comparatus ad Deum corporeus et materialis invenitur ; ergo simpliciter corporeus ; sed angelus est supremus in ordine substantiarum spiritualium ; ergo nulla substantia spiritualis[1] omnino est a corpore absoluta.

11. Item, quaecumque participant idem genus, participant eadem principia generis ; sed substantia spiritualis et corporalis participant idem genus substantiae ; ergo eadem generis principia ; ergo eamdem materiam et eamdem formam ; ergo substantiae spirituales participant formam et materiam corporalem ; ergo nulla substantia spiritualis est absoluta a corpore.

12. Item, quod convenit alicui secundum se, convenit sibi inseparabiliter ; sed omni substantiae spirituali convenit corpus movere secundum se ; ergo convenit sibi inseparabiliter ; sed non potest movere corpus nisi corpori coniuncta, igitur necessario est coniuncta inseparabiliter ; ergo nulla substantia spiritualis est a corpore absoluta, immo nec separabilis. — *Probatio minoris* est quoniam quod convenit alicui per suam formam, convenit sibi per se ; sed movere corpus convenit substantiae spirituali per suam formam quia non movet nisi in quantum est actu, nec actu [est] nisi per formam[a] ; ergo etc.

13. Item, corpora caelestia sunt causa vitae in quolibet vivo[b] ; sed, secundum Augustinum, II libro *De libero arbitrio*[c], nulla res dat quod non habet ; ergo corpora caelestia habent vitam[2] ; sed non habent vitam nisi per substantias angelicas quae movent ipsa ; ergo substantiae angelicae sunt formae corporum illorum ; sed illae sunt supremae in ordine substantiarum spiritualium ; ergo nulla substantia spiritualis est a corpore absoluta seu separata.

14. Item, Philosophus, XIV *De animalibus*[d] : « Non quia homo habet manus intelligit, sed quia intelligit, habet manus, et quia est multum intelligens, ideo indiget pluribus organis » ; sed substantia quanto magis

a Cf. Aristot., *Physic.*, III, t. 17, *De gener. et corrupt.*, II, t. 53 (202 a 9-12, 335 b 29-31), et Averroes, super III, *De anima*, com. 18 (VI, 170 a). Vide etiam Bonav., II, p. 84, notam 7. b Cf. Aristot., *Physic*, VIII, t. 1, *De caelo*, II, t, 68 (250 b 11-23, 292 b 28-30) ; Averroes, *De substantia orbis*, c. 2 : « Calor vero corporum caelestium largitur vitam vegetabilem, sensibilem et animalem » (IX, 5 a 39-40), et Thom. Aquin., *Summa theol.*, suppl., q. 78, a. 1, c. : « ... ut in VIII *Physic.*, dicitur, motus caeli est ut vita quaedam natura exsistentibus omnibus » (XII in fine, 176 b). c Cap. 17, n. 45 : « Nulla res potest dare sibi quod non habet » (*P. L.* 32, 1265). Cf. etiam Aristot., *De elench.*, c. 10 (171 a 7-9) ; Pseudo-Beda, *Sententiae philosoph. ex Aristot. collectae :* « Nihil dat quod non habet » (*P. L.* 90, 1019 C) ; Richardus de S. Victore, *De Trinit.*, V, c. 3 : « Nullus potest dare quod ipse non habet » (*P. L.* 196, 950 C). d Potius *De partibus animal.*, IV, c. 10 : « Homo non propter manus prudentissimus est : sed quia prudentissimus omnium animalium est, ideo manus obtinet, qui enim prudentissimus est, recte plurimis uti instrumentis potest » (687 a 16-19).

1 corporalis A. 2 vitam *ex corr.* A.

spiritualis, magis intelligit ; ergo quanto magis spiritualis, magis indiget corporalibus organis ; ergo nulla substantia spiritualis est a corpore absoluta.

15. Item, secundum Dionysium[a], lex divinitatis est infima per media ad suprema reduci ; sed per hominem omnes inferiores naturae reducuntur in finem, ipse autem reducitur per semetipsum quia habet sufficienter unde reducatur quia [habet] liberum arbitrium ; ergo nulla est natura in universo superior homine : nam, si esset, per illam homo reduceretur ; ergo nulla natura spiritualis est absoluta a corpore : nam, si esset, illa esset superior homine ; ergo etc.

16. Item, sicut creatura rationalis agit vel producit per naturam et per artem, ita et Deus ; sed homo productione per modum artis non producit simile sibi in natura sicut patet de fabro qui producit cultellum, quamvis per naturam sibi simile producat sicut pater producit filium ; ergo similiter Deus productione per naturam producit sibi simile Filium et Spiritum Sanctum, sed productione per modum artis, quo modo, secundum Richardum[b], producit omnem creaturam, non producit [sibi] simile ; cum ergo ipse sit spiritualis et incorporeus, nullam creaturam producit pure spiritualem et incorpoream.

17. Item, « impossibile est non-corpus corpore moveri », secundum Philosophum[c] ; sed angelus movetur corpore[d] ; ergo angelus non est non-corpus ; ergo est corporeus. Sed angelus, ut dictum est[e], est supremus in ordine substantiarum spiritualium ; ergo etc.

18. Item, quod est proprium solius Dei nulli potest competere creaturae ; sed incorporeitas est proprium solius Dei ; ergo nulla creatura est incorporea. — *Maior* manifesta est. *Minor probatur* per Gennadium, *De ecclesiasticis dogmatibus*, cap. 8[f] : « Nihil incorporeum natura credendum est nisi solum Deum ». Patet et per Damascenum, II libro, cap. 2[g], ubi dicit : « Solum essentialiter immaterialis et incorporeus / Deus est » ; ergo etc. 283 c

a Id est Pseudo-Dionysium, *De cael. hierarchia*, c. 4, § 3, c. 8, § 2 ; *De eccl. hierarchia*, c. 5, § 4 (*P. G.* 3, 182 A, 239 D, 503 C)) ; ap. *Dionysiaca*, Solesmis, 1937-1950, II, 812-813, 881-882, 1330. b Id est Richard. de S. Victore, *De Trinit.*, VI, c. 1 (*P. L.* 196, 967 s.) ; cf. etiam August., *De div. quaest. 83*, q. 78 ; *De Trinit.*, VI, c. 10, n. 12 (*P. L.* 40, 89 ; 42, 932). c Rectius Gilb. Porretanus, *Liber de sex principiis*, c. 2 (p. 12, 20-21). d Cf. Bernardus, *Serm. in Cantica*, serm. 5, n. 2 (*P. L.* 183, 799). e Hic, arg. 10, et arg. 13, p. 230. f Rectius cap. 11 : « Nihil incorporeum et invisibile in natura credendum, nisi solum Deum » (*P. L.* 58, 984 A). g *De fide orth.*, II, c. 3 (*P. G.* 94, 867 A) ; versio Burgundionis recitatur ad litt. (Fl., f. 6 b 30-31).

CONTRA :

a. Minus dependet spiritus a corpore quam corpus a spiritu ; sed aliquod est corpus omnino separatum a spiritu per naturam sicut corpora inanimata ; ergo multo fortius est spiritus aliquis omnino a corpore absolutus.

b. Item, Dionysius, in multis capitulis libri *Angelicae hierarchiae*[a], appellat angelos « lumina spiritualia et immaterialia », vocat et « mentes », vocat « intellectus » et iis similia quæ omnia manifestant ipsos esse a corpore absolutos.

c. Item, Ioannes Damascenus, libro II, cap. 2[b] : « Angelus est substantia intellectualis, semper mobilis, arbitrio libera, incorporea, Deo ministrans » etc. ; ergo est a corpore separata.

d. Item, Avicenna, *VI De naturalibus*, parte 4, cap. 1,[c] dicit quod illud quod est subiectum specierum intelligibilium non est corpus nec virtus in corpore ; sed substantiae intellectuales et spirituales sunt huiusmodi : nam intelligentiae plenae sunt formis intelligibilibus[d] ; ergo etc.

e. Item[e], aliquis est spiritus qui est anima tantum sicut spiritus brutorum ; aliquis est spiritus qui est anima et spiritus, ut spiritus humanus qui est anima, quia perficit, et est spiritus, quia in se subsistit, et est hoc aliquid et separabilis ; ergo necessario est dare spiritum qui sit spiritus tantum, omnino a corpore absolutus[f] ; ergo etc.

RESPONDEO :

1. — Circa quaestionem istam sunt errores et opiniones.

A[g]. — Posuerunt enim aliqui[h] nullum ens esse nisi corpus, cuius erroris causa fuit quia non distinxerunt inter sensum et intellectum, secundum quod recitat Philosophus, in III *De anima*[i]; ideo nihil aestimaverunt esse omnino in mundo nisi quod sensu vel imaginatione apprehendi potest. Nihil autem cadit sub sensu vel imaginatione nisi corpus vel corporeum, et idcirco in istum errorem lapsi sunt ut dicerent nullum ens esse

a Passim per totum opus. b *De fide orth.*, II, c. 3 (*P. G.* 94, 866 B) ; recitatur ad litt. versio Burgundionis (Fl, f. 6 b 25-27). c Rectius parte 5, c. 2 (*Opera philosophica*, Venitiis, 1508, f. 22 d). d Cf. *Liber de causis*, § 9 : « Omnis intelligentia plena est formis » (ed. O. BARDENHEWER, *Die pseudo-aristotelische Schrift über das reine Gute bekannt unter dem Namen Liber de Causis*, Freiburg i. Br., 1882, p. 173 18). e Cf. THOM. AQUIN., *Quaest. disput.*, loc. cit., *Sed contra* (Parm. VIII, 135 b). f Cf. BERNARDUS, *Serm. in Cantica*, serm. 5, n. 1 (*P. L.* 183, 798 s.). g De hac divisione, cf. PETRUS A TRABIBUS, loc. cit., f. 11 c 28-45 ; de prima parte eiusdem divisionis, cf. THOM. AQUIN., *Summa theol.*, loc. cit., c. (V, 4 a) et *Quaest. disput.*, loc. cit., c. (Parm. VIII, 135 b). h Empedocles, Democritius, Anaxagoras ac Parmenides necnon Homerus, secundum ARISTOT., *Metaph.*, IV, t. 21 (1009 b 11 ss.), cf. etiam *De anima*, I, tt. 20 ss. (403 b 31 ss.) et loc. cit. *infra*. i Rectius lib. II, t. 150 (427 a 21-22).

in mundo nisi corpus, ut recitat Philosophus, IV *Physicorum*[a]. Et propterea[1] Sadducaei[b], tamquam homines omnino sensuales, in istum errorem ceciderunt ut dicerent nullum esse spiritum.

Sed iste error satis apparet hominum sensualium exstitisse. Nam, si quantumcumque modicum et exiliter in eis ratio[2] viguisset, potuissent advertere ex motibus corporum, ex vita vel ex sensu et imaginatione, aliquam esse naturam spiritualem cuius vi corpus movetur, vegetatur et sensificatur : aliquid enim plus esse oportet in corporibus viventibus[3] sensibilibus quam in iis quae carent vita et sensu. Sed hoc ipso quod intellectus altior est sensu, ostenditur[4] rationabiliter aliquas[5] esse res incorporeas et spirituales, solo intellectu comprehensibiles.

Praeterea, summum in entibus est principium omnium, quod oportet esse simplicissimum, actualissimum, infinitum, immensum, incircumscriptum, immutabile et aeternum ; [ergo] corpus esse nullo modo potest.

B[c]. — Alii autem posuerunt quidem[6] naturam spiritualem, nam neque ita fuerunt hebetes et obtusi ut[7] illud non deprehenderent ratione, sed tamen nullam naturam spiritualem posuerunt a corpore separatam et omnem spiritum posuerunt corpori naturaliter et formaliter[8] alligatum, unde et angelos posuerunt sive intellectuales substantias dixerunt naturaliter esse corporibus copulatas.

Huius opinionis fuerunt omnes Platonici, unde[9] recitat Augustinus, VIII *De civitate*[10], cap. 16[d], quod dixerunt[11] « daemones esse genere animalia, animo passiva, mente rationalia, corpore aërea, duratione aeterna ».

Huius opinionis etiam[12] fuit manifeste Origenes qui dicit, in libro *Periarchon*[e], quod « solius Dei, scilicet Patris, Filii et Spiritus Sancti, naturae id proprium est ut sine materiali substantia et absque ulla[13] corporeae adiectionis societate[14] intelligatur exsistere ».

Ad[f] hanc opinionem videtur multum accessisse sanctus[15] Augustinus in pluribus locis. Dicit enim, II libro *De Trinitate*, cap. 7[g] et III, cap. 1[h], loquens de apparitionibus divinis[16] : quaerendum est « utrum ad hoc opus tantummodo creatura formata sit, in qua Deus, sicut tunc oportuisse

a Text. 52 et 57 (213 a 29-30, 213 b 34 s.). b Cf. *Act. Apostol.*, 23, 8 : *Sadducaei enim dicunt non esse resurrectionem, neque angelum, neque spiritum.* Cf. etiam Thom. Aquin., *Summa theol.*, 1ª, q. 50, a. 1, c., et *Summa contra Gent.*, II, c. 91 (V, 4 a ; XIII, 553 b) ; et Bonav., *Comment. Sent.*, II, d. 1, p. 2, a. 1, q. 2, ad 4 (II, 43 a). c De prima et secunda parte huius divisionis cf. Petrus a Trab., loc. cit., f. 11 c-11 d ; de prima parte cf. etiam Thom. Aquin., *Quaest. Disput.*, loc. cit., c. : « Alii vero fuerunt... » (Parm. VIII, 135 bs.). d *P. L.* 41, 241. e Lib. I, c. 6, n. 4 (*P. G.* 11, 170 C). f De hac paragrapho, cf. Petrus Lomb., *Sent.*, II, d. 8, c. 1 (ed. Ad Claras Aquas, 1916, pp. 340s.). g Num. 13 (*P. L.* 42, 853). h Num. 4 (*P. L.* 42, 870).

1 propterea Sadducaei *in ras.* A'. 2 *interl.* A. 3 *in marg.* A. 4 ostendit A. 5 rationabiliter aliquas *in ras.* A'. 6 in ras. A'. 7 vel A. 8 *ex corr.* A'. 9 *ex corr.* A'. 10 civitate... 16 *in ras.* A'. 11 *in marg.* A'. 12 *in ras.* A'. 13 *in marg.* A'. 14 *ex corr.* A'. 15 *ex corr.* A'. 16 apparitionibus divinis *ex corr.* A'-

iudicavit, humanis ostenderetur aspectibus, an angeli, qui iam erant, /
283 d ita mittebantur ut ex persona[1] Dei loquerentur assumentes corporalem speciem de creatura corporea in usum ministerii sui, aut ipsum corpus suum cui non subduntur sed subditum regunt mutantes atque vertentes in species quas vellent accomodatas atque aptas actionibus suis ». Haec Augustinus. Dicit et de daemonibus, libro *Super Genesim*, cap[2]. 3[a] : « Daemones aërea sunt animalia quia corporum aëreorum natura vigent et morte non dissolvuntur quoniam praevalet in eis elementum quod[3] ad faciendum quam ad patiendum est[4] aptius ».

De[b] hoc videtur nihilominus dubitasse Bernardus qui dicit, in fine illius[5] 5 sermonis *Super Cantica*[c] : « Ceterum, inquit, angelica corpora utrumnam ipsis spiritibus naturalia sint[6], sicut hominibus sua, et sint animalia sicut homines, immortalia tamen, quod nondum[7] sunt homines ; et porro ipsa corpora mutent et vertent in formas[8] et species quas volunt, densantes et solidantes ea quantum volunt, cum tamen in sui veritate prae subtilitate naturae atque substantiae suae impalpabilia sint[9] et nostris omnino inattingibilia visibus[10], an vero simplici spirituali substantia subsistentes, corpora cum opus est sumant, rursumque expleto ministerio vel opere ponant in eamdem, de qua sumpta sunt, materiam dissolvenda, nolo ut a me requiratis. Videntur Patres de huiusmodi diverse[11] sensisse ; nec mihi[12] perspicuum est unde alterutrum doceam ; et nescire me fateor ». Haec Bernardus.

Sed contra hanc opinionem videtur esse auctoritas Scripturae quae dicit in Psalmo[d] : *Qui facit angelos*[13] *suos spiritus*, hoc est : spiritus facit angelos, id est muntios ; substantia autem composita ex corpore et spiritu, spiritus non dicitur[14].

Contra eam est sententia omnium fere aliorum Doctorum, sicut apparet per Dionysium[15], per omnes libros suos in quibus appellat angelos, ut in opponendo praetactum est,[e] « lumina spiritualia », « mentes », « intellectus » et « immateriales substantias »[16] ; et 4 cap[17]. *De divinis nominibus*[f], dicit expresse quod « sicut immateriales et incorporales intelliguntur ».

a *De Gen. ad litt.*, III, c. 10, n. 14 (*P. L.* 34, 284). b De hac paragr., cf. Albertus Magnus, *Comment. Sent.*, II, d. 8, a. 1, c. (ed. Aug. Borgnet, Parisiis, 1890-1899, XXVII, 168). c Num. 7 (*P. L.* 183, 801). d Ps. 103, 4, in Vulg. legitur : *Qui facis angelos tuos, spiritus.* Hic recitatur ad litt. *Ad Hebr.* 1, 7. Cf. etiam S. Gregorius, *XL Homiliæ in Evangelia*, II, hom. 34 : « Per Psalmistam dicitur : *Qui facit angelos suos...* » (*P. L.* 76, 1250 C). e Arg. b, p. 232. f § 1 (*P. G.* 3, 694 C) ; versio Ioan. Sarraceni, apud *Dionysiaca*, I, p. 149.

1 *in ras.* A'. 2 cap. 3 *in ras.* A'. 3 tam *add. in marg.* A, *quod om. Aug.* 4 est *Aug.*, et A. 5 illius *in ras.* A'. 6 sint *Bern.*, sunt A. 7 *corr. ex* non A'. 8 *ex corr.* A'. 9 impalpabilia *Bern.*, impassibilia A. 10 visibus *Bern.*, mentibus A. 11 *ex corr.* A', diversa *Bern.*, fateor hec Bernardus *add. et exp.* A. 12 *in ras.* A'. 13 *ex corr.* A'. 14 non dicitur *in ras.* A'. 15 *ex corr.* A'. 16 *in marg.* A'. 17 4 cap. *ex corr.* A'.

Et[1] Gregorius[a] eos « summos spiritus » appellat. Et Damascenus[b] hoc dicit expresse.

Contra[c] ipsam nihilominus est sententia omnium posteriorum| philosophorum, maxime[2] Aristotelis et eius sequacium[3] sive peripateticorum; nam et substantias et intelligentias separatas eos[4] appellant, sicut Aristoteles, II *Metaphysicae*[d], et Avicenna[e] et Algazel[f], omnino a materia et a corpore immunes.

Est denique ista opinio contra sensibilem experientiam quam ex Evangelio accipit Richardus, IV libro, cap. 25, *De Trinitate*[g]: « Constat enim ex Evangelio quod Dominus ex uno homine obsesso legionem daenomum expullit, Marc. 5, Luc 8[h]. Continet autem una legio sex millia sescenta sexaginta sex[5]. Si tot ab uno [homine][6] eiecti sunt, tot in ipso[7] ante[8] eiectionem fuerunt. Si daemones corpus habent, ubi, quaero, in eo fuerunt? In spiritu an in corpore? Constat autem quod omne corpus longitudinem, latitudinem, altitudinem, locales videlicet[9] dimensiones, habet[10] et eo ipso sine locali capacitate subsistere non valet, qualem spiritus omnino[11] non habet. Ergo non in spiritu, sed in corpore fuerunt. Sed[12] quo modo vel in qua hominis parte tot corpora esse potuerunt? Sed dices fortassis quod angelici spiritus tam boni quam mali subtilia corpora habent. Sed[13] quantumcumque duo eiusdem qualitatis corpora, unum eumdemque locum occupare non valent. Cuius ergo, quaeso, exiguitatis putas angelicum corpus esse, si credas vel solam hominis pellem corpori detractam tot angelica[14] corpora posse comprehendere? » Haec Richardus.

Augustinus[i] autem ea quae de /angelicis corporibus dixit, opinando 284 a
potius seu disserendo quam asserendo eum dixisse manifestum est ubicumque fecit mentionem de hac materia. Nam aut posuit [opinando] scilicet, sicut apparet II et [III] libro *De Trinitate*[k] et libro *Super Genesim*[l] in auctoritatibus praeallegatis[m], vel aliorum opinionem recitando, sicut VIII[15] *De civitate*[n] opinionem Apuleii platonici recitavit; et hoc maxime

a *Moralium*, V, c. 38, n. 68 (*P. L.* 75, 718). b *De fide orth.*, II, c. 3 (*P. G.* 94, 866 A); versio Burgundionis (Fl, f. 6 b 25-26). c De hac parag., cf. Petrus a Trab. *loc. cit.*, f. 11 d 17-19. d Cf. lib. XII, tt. 41 ss. (1073 ass.). e Cf. *Metaph.*, tract. 9, cc. 3 et 4 (f. 103 c ss.). f Cf. *Metaph.*, p. I, tract. 3, sent. 11; tract. 4, c. 3, sent. 1 et 4 (p. 80, 105 et 112). g *P. L.* 196, 948. h Marc. 5, 1-13, Luc. 8, 27-32. i Cf. Petrus a Trab., *loc. cit.*, f. 11 d 2-3. k Lib. II, c. 7, n. 13; lib. III, c. 1, n. 4 (*P. L.* 42, 853, 870). l *De Gen. ad litt.*, III, c. 10, n. 14 (*P. L.* 34, 284). m Hic supra, B, pp. 223 s. n Cap. 16 (*P. L.* 41, 241); cf. hic *supra*, B, p. 233.

1 substantias *add.* A, *quod del.* A'. 2 philosophorum, maxime *in ras.* A'. 3 sequaci ideo ($\overline{io}$) A, *quod corr.* in sequacium ideo A'. 4 eas A. 5 sex *interl.* A'. 6 homine *Rich., om.* A. 7 *corr. ex* ipsa A. 8 *interl.* A. 9 videlicet *Rich.*, enim A. 10 *ex corr.* A'. 11 *interl.* A. 12 *in ras.* A'. 13 Sed *Rich.*, et A. 14 *in ras.* A'. 15 igitur A.

ex eo apparet quod dicitur XXI *De civitate*, cap. 10[a], ubi disputans de igne infernali quomodo, si corporalis est[1], in eo esse potest poena spirituum malignorum, et respondet quod fortassis quidem est daemonibus corpus « ex isto aëre humido et crasso cuius impulsus vento flante[2] sentitur », quod elementum ab igne utique patitur : nam urit fervescens in balneis. « Si autem quisquam nulla habere corpora[3] daemones asseverat, non est de hac re aut laborandum operosa inquisitione aut contentiosa disputatione certandum ». Et tunc dat modum quomodo et spiritus sine corporibus illo possint igne cruciari. Haec ibi Augustinus.

II. — Quia igitur opinio supradicta est contra[4] Sacram Scripturam, contra communem sanctorum et philosophorum sententiam, contra sensibilem experientiam, quamvis hic deceptus fuerit Origenes, nam et in multis aliis deceptus[5] et ab Ecclesia reprobatus[b], quantumcumque hic dubitaverit Bernardus, nec est hodie inter doctores modernos qui hanc opinionem foveat aut defendat, *dicendum est et indubitanter assererendum esse substantiam spiritualem seu spiritum omnino*[6] *a corpore absolutum et omnino incorporeum.*

Ad cuius declarationem et manifestationem seu affirmationem ratio ex[7] quatuor considerationibus sumi potest.

A. — *Et primo sumitur ratio quantum ad spiritualem naturae seu substantiae conditionem sive rationem*, quoniam spiritualis natura vel substantia ex sui ratione communi non alligatur nec corpori unitur, sed propter sui imperfectionem. Et brutalis quidem spiritus, quia per se non subsistit sed cum corpore oritur, cum corpore moritur, et idem est sibi vitam habere quam vitam dare, ideo, quando desinit dare vitam, desinit vivere[c] ; humanus autem qui[8] secundum essentiam a corpore non dependet, nam a corpore separatur, tamen ratione suae imperfectionis corpori unitur[9], quia enim[10] creatur ut tabula in qua nihil est scriptum vel depictum, secundum Philosophum, libro *De anima*[d] ; quia[e] intelligere, qui est actus

a Num. 1 « Idem quippe ignis, erit supplicio scilicet hominum attributus et daemonum... Nisi quia sunt quaedam sua etiam daemonibus corpora, sicut doctis hominibus visum est, ex isto aere crasso atque humido, cujus impulsus vento flante sentitur. Quod genus elementi si nihil igne perpeti posset, non ureret fervefactus in balneis. Ut enim urat, prior uritur, facitque quod patitur. Si autem quisquam nulla habere corpora daemones asseverat, non est de hac re aut laborandum operosa inquisitione, aut contentiosa disputatione certandum » (*P. L.* 41, 724). b Cf. Denzinger-Bannwart, *Enchiridion symbolorum*, nn. 203 ss., 223, 271 (ed. 17[a] cura I. B. Umberg, Friburgi Brisgoviae, 1928, pp. 87 ss., 96 s., 115 s.). c Cf. Bernardus, *Sermones in Cant.*, serm. 5, n. 1 et serm. 81, n. 3 (*P. L.* 183, 799 A, 1172). d Lib. III, t. 14 (429 b 31 ss.). e Hinc usque ad finem paragr. sq., ad sensum ap. Thom. Aquin., *Summa theol.* I[a], q. 51, a. 1, c. (V, 14).

1 quam *add. et exp.* A. 2 *corr. ex* inflante A'. 3 *corr. ex* corpus A'. 4 *interl.* A. 5 fuit deceptus *in marg.* A. 6 animo A. 7 et A, *quod exp.* A'. 8 *interl.* A. 9 quia enim creatur *add. et exp.* A. 10 quia enim... De anima *hic signo ponitur, scribitur post* intellectualium *(in fine paragr.)* A.

naturae intellectualis, non est actus corporis vel virtutis corporeae, habere corpus unitum non est de natura vel ratione naturae intellectualis nisi quia est in potentia in genere substantiarum intellectualium.

Praeterea, substantia corporea et incorporea ex opposito dividuntur, ita tamen quod nobilior differentia est incorporea quam corporea. Igitur ex natura sua incorporea est a corporea separata nec de ratione sui corpori unitur ; tamen ex unione quodam modo videtur quamdam perfectionem[1] sortiri : unitur corpori ut perficiatur virtutibus et scientiis quas acquirit mediantibus sensibus et organis corporalibus ex rebus sensibilibus[2]. Si igitur omne[3] imperfectum necessario est ad perfectum reduci et omne imperfectum praesupponit perfectum in illo genere, ergo necessario est ponere substantias spirituales corporibus non unitas naturaliter sed omnino a corpore absolutas.

Et[4] hoc apparet manifeste ex ipsorum spirituum gradu et ordine. Est enim aliquis spiritus ita corpori commixtus et concretus ut, sicut dictum est[a], a corpore separari non possit, sicut spiritus brutalis. Est et alius perfectior qui, licet naturaliter et formaliter corpori uniatur, tamen propter sui perfectionem est a corpore separabilis, sicut spiritus humanus qui, licet naturaliter corpori uniatur, tamen et a corpore separatur, quia est immortalis, et a corpore non de/ pendet[5], tamen[6] ad corpus naturaliter 284 b
inclinatur, et hoc est ex imperfectione. Igitur naturalis ordo requirit ut sit aliquis spiritus omnino a corpore separatus et absolutus, nullo modo ad corpus naturaliter inclinatus.

B. — *Secunda sumitur ratio quantum ad universi completionem.* Secundum enim Augustinum, libro *De libero arbitrio*[b], quidquid recta ratione cogitari potest, necesse est in universo exsistere. Ait enim : « Quidquid tibi vera ratione occurrerit, scias[7] fecisse Deum, bonorum omnium conditorem. Potest enim aliquid esse quod tu vera ratione non cogitas ; sed quod tu aliquid recta ratione cogites quod universitatis opificem [fugerit][8], esse non potest ». Omnis autem natura creata tanto est nobilior tantoque dignior, quanto ad similitudinem naturae increatae magis[9] accedit ; magis autem accedit ad similitudinem spiritus increati, spiritus omnino a corpore absolutus quam corpori alligatus ; illud autem rationi creaturae non repugnat ; ergo necessario est ponere in universo, alias universum esset imperfectum et acephalum.

a *Supra.* b Lib. III, c. 5, n. 13 : « Quid quid enim tibi vera ratione melius occurrerit, scias fecisse Deum tanquam bonorum omnium conditorem... Potest ergo esse aliquid in rerum natura, quod tua ratione non cogitas. Non esse autem quod vera ratione cogitas, non potest. Neque enim tu potes aliquid melius in creatura cogitare, quod creaturae artificem fugerit » (*P. L.* 32, 1277).

1 imperfectionem A. 2 sensibilibus *Thom.*, seu similibus A. 3 *corr. ex.* esse A. 4 Et... inclinatus *(in fine paragr.) ponit inter hoc signum* o-o A'. 5 patet *add.* A, *quod exp.* A'. 6 quod *add.* A, *quod exp.* A'. 7 *ex corr.* A'. 8 fugerit *Aug., om.* A. 9 *interl.* A.

Haec[a] est ratio Richardi, IV *De Trinitate*, cap. 25[b], ubi arguit sic : « Rationalis naturae proprietas[1] tanto sublimior, tanto dignior est, quanto ad incompositae et summe simplicis naturae similitudinem vicinius accedit. Quis autem neget creaturam incorpoream, ab omni corporeae concretionis[2] adhaesione alienam, ad divinam simplicitatem[3] proprietatis suae similitudine[4] magis appropinquare sive verius inhaerere quam eam[5] naturam[6] quae ex corporea et incorporea substantia componitur et ad unius[7] personae[8] singularitatem[9] ex duabus essentiis coniungitur[10]? Absque dubio optimum genus creaturae est quod consistit in sola et simplici puritate spiritualis naturae. [Quod][11] ergo est[12] in operatione humana [humani][13] corporis effigies sine capite, hoc videtur esse in operatione divina universitatis fabrica sine optimo genere creaturae ». Haec Richardus.

C[c]. — *Tertia ratio sumitur quantum ad proportionis connexionem seu connexionis proportionem.* Quandocumque enim reguntur duo extrema, necessario est ad connexionem medium[14] reperire[d]. Nunc autem videmus[15] quod sunt plures personae in natura vel substantia una, sicut in Deo, et plures substantiae sive naturae in persona una, sicut in homine. Ergo necesse est invenire unam personam in una natura, et ista non potest esse nisi natura omnino spiritualis a corpore absoluta. Et haec est etiam[16] ratio Richardi, ubi[17] supra[e]. Ait[18] enim : « Proprium est divinae naturae personarum pluritatem habere in unitate substantiae. Econtra proprium est humanae naturae substantiarum pluritatem habere in unitate personae ». « Hinc est facile perpendere[19] de proprietate divina et humana quo modo una alteri videatur opposita[20]. Iis itaque[21] duabus quasi ex opposito altrinsecus respicientibus et velut [per][22] contrarium sibi invicem respondentibus, angelica proprietas velut media interponitur et altrinseca similitudine hinc inde[23] ambabus coniungitur, commune habens[24] cum divina nunquam habere substantiarum pluralitatem in unitate personae, commune habens cum humana nunquam habere[25] personarum pluritatem in unitate substantiae. Ecce quomodo angelica proprietas velut proportionali quadam ratione contrariorum dissidentiam[26] sua interpositione connectit

a De hac paragr., cf. Bonav., *Comment. Sent.*, loc. cit., c.(II, 211 a). b *P. L.* 196, 947 C s. c Cf. Thomas Aquin., *Quaest. Disput., Quaest. un. de spir. creat.*, q. un., a. 5, *Sed contra* (Parm. VIII, 442). d Cf. Aristot., *Ethic. Eudem.*, III, c. 4 : « Ubi autem extrema sunt, istic etiam medium » (1231 b 34-35). e *Loc. cit.*, parum *supra* (*Ibid.*, 947 B).

1 proprietas *Rich.*, sublimitas A. 2 concretionis *Rich.*, excretionis A. 3 simplicitatem *Rich.*, sive veritatem A. 4 similitudine *Rich.*, similitudinem A. 5 *corr. ex* et A. 6 naturam *Rich.*, materiam A. 7 ad unius *Rich.*, adm *ex corr.* A'. 8 personae *interl.* A. 9 singularitatem *Rich.*, propter sui *(in ras.)* bonitatem A. 10 coniungitur *Rich.*, convincitur A. 11 Quod *Rich.*, *lac.* A. 12 est *Rich.*, etiam A. 13 humani *Rich.*, *om.* A. 14 modum A. 15 *corr. ex* videamus A'. 16 *interl.* A. 17 enim A. 18 aut A. 19 quomodo *add.* A, *quod om. Rich.* 20 opposita *Rich.*, apposita A. 21 itaque *Rich.*, illaque A. 22 per *Rich.*, *om.* A. 23 inde *Rich.*, vero A. 24 habens *Rich.*, hiis A. 25 substantiarum *add. et exp.* A. 26 dissidentiam *Rich.*, dissedere (!) nam A.

et alternantium dissonantiam in unam harmoniam[1] componit ». Et post[a], quibusdam interpositis : « Quis tibi, quaeso, videtur ordo decentior, quis summae sapientiae dispositioni convenientior, si in illa naturarum trinitate, divinae scilicet, angelicae et humanae, dicantur duarum[2] proprietates tertiae omnino per contrarium oppositae, /nulla ibi[3] media interveniente, 284 c
aut si dicatur quod inter duas extremas tertia interveniat et altrinseca similitudine alternatim coniuncta, dictam contrarietatem in unam harmoniam componat? » Haec Richardus.

Alio[b] modo quantum ad istam connexionem et proportionem arguit Philosophus, VIII *Physicorum*[c] et Commentator, super XI *Metaphysicae*[d] : «Si invenitur aliquid compositum ex duobus extremis et unum extremorum invenitur per se, necesse est reliquum invenire ; ut si aliquid componitur ex movente et moto utpote quia est movens et motum, et est aliquid motum tantum, necesse est esse aliquid movens tantum », Unde dicit in alio capitulo[e] : « Si aliquid est motum tantum et est etiam aliquid movens et motum, ergo est aliquid movens tantum ». Si igitur invenitur aliquod compositum ex natura corporea et incorporea, et invenitur natura corporea per se et natura composita ex incorporea et corporea, ergo necesse est ponere naturam aliquam incorpoream quae creatur omnino a corpore absoluta praesertim cum minus dependeat incorporea a corporea quam e converso.

D. — *Quarta sumitur ratio quantum ad creaturarum regimen et ordinatam administrationem.* Ordo enim, sicut patet, videtur requirere ut inferiora et ignobiliora per nobiliora et superiora ordinentur, regantur et administrentur, secundum Gregorium, IV *Moralium*[f], Augustinum, VIII *De Trinitate*[g] ; et est ponere in isto ordine regens non rectum vel alias esset abire in infinitum nisi[4] quid a solo Deo regatur et disponatur ; hoc non potest esse creatura aliqua pure corporalis quia illa tantum regitur, nec composita ex spirituali et corporali, sicut est brutalis, quia et illa regitur, nec creatura rationalis quia illa est regens et recta, et pari ratione quaecumque esset alia consimilis creatura. Ergo, si necesse est ponere aliquam creaturam quae ita regit quod non regitur nisi a solo Deo, illa non potest [esse] nisi omnino incorporea, pure spiritualis et a corpore absoluta, et illa est angelica creatura quae[5], divina Providentia ordinatissime disponente[6], administrat universam creaturam, sicut corporalem per spiritualem, irrationalem per rationalem et illam per semetipsam, secun-

a *Loc. cit.*, (*Ibid.*, 948 A). b De hac paragr., cf. Guilielmus Alvernus, *De universo*, II[a], II[ae], c. 1 (*Op. omn.*, Parisiis-Aureliae, 1674, I, 845 a A) ; et Bonav., *loc. cit.*, fund. 4 (II, 210 s.). c Text. 37 (256 b 13-24). d Potius lib. XII, com. 35 (VIII, 149 c) ; et super text. Aristot. cit. *supra* (IV, 171 bs.). e Aristot., *Metaph.*, XII, t. 35 (1072 a 24-25) et cf. Averroes super hunc text., *loc. cit. sup.* f Cap. 29, n. 55 (*P. L.* 75, 665). g Rectius lib. III, c. 4, n. 9 (*P. L.* 42, 873).

1 unam harmoniam *Rich.*, viam enim vicinam A. 2 duarum *Rich.*, duorum A. 3 ibi *Rich.*, enim A. 4 si A. 5 qua A. 6 disponere A.

dum Augustinum, in libro III *De Trinitate*[a], et Dionysium, IV *Angelicae hierarchiae*[b]; et Gregorius, IV *Moralium*[c], dicit quod « iumentis homines, hominibus vero angeli praesunt », et Augustinus, VIII *Super Genesim*, circa finem[d], dicit quod creatura intellectualis beata dumtaxat intrinsecus adiuvatur aeternitate, veritate[1], bonitate Creatoris, qualis est angelica, nisi fortassis dicatur extrinsecus adiuvari quia de bono suo gaudent invicem. Creatura vero rationalis, qualis est homo, et extrinsecus et intrinsecus adiuvatur : intrinsecus ab ipso Deo, extrinsecus ab ipsis angelis quibus divina Providentia omnis inferior disponitur creatura. Unde ea quae ad salutem hominis spectant, tam in Novo quam in Veteri Testamento, sunt per angelos ministrata ; unde Lex per angelos et omnes divinae apparitiones et ipsum Incarnationis Filii Dei mysterium ministratum est per angelum Gabrielem[e].

Rursus, universale regens et ministrans oportet esse nullo modo artatum ; sed oportet ponere universale regens in ordine universi ; id debet esse omnino liberum, nullo modo artatum. Omnis autem substantia spiritualis quae alligata est corpori quodam modo artata est et determinata ad id corpus[f], ergo non potest esse universale regens. Ergo regens per quod administratur creatura corporalis et composita ex corporali et spirituali, necesse est omnino esse a corpore absolutum[g], necesse est igitur ponere
284 d naturam spiritualem omnino a corpore/ separatam.

Sic igitur dico quod necesse est ponere creaturam sive naturam pure spiritualem omnino a corpore absolutam. Et hoc probat spiritualis naturae conditio vel ratio, universi perfectio, proportionis connexio sive connexionis proportio et creaturarum ordinatum regimen sive administratio. Et ex hoc ipso quod est a corpore absoluta huiusmodi substantia vel natura nulli corpori alligata, ideo sibi subiecta[2] est corporea creatura ac per hoc, quamvis corpori non [uniatur] ut forma, potest tamen[3] uniri ut motor et, ut supponimus, substantiae huiusmodi sunt motores orbium caelestium ; possunt enim assumere ac formare sibi corpora de materia[4] inferiori prout ipsorum competit ministerio, quibus hominibus se coaptent.

Iis visis, argumenta pro ista parte concedenda sunt.

a Cap. 4, n. 9 (*P. L.* 42, 873). b *De cael. hierarchia*, c. 4, § 2 (*P. G.* 3, 179 A) ; ap. *Dionysiaca*, II, 803 ss. c Cap. 20, n. 55 : « Sic iumentis homines, hominibus angeli, archangeli vero angelis praesunt » (*P. L.* 75, 665 C). d Id est *De Gen. ad litt.*, III, c. 25, n. 47 ss. (*P. L.* 34, 391 s.). e Cf. Luc. 1, 26 ss. De adiutorio missionibusque angelorum cf. Pseudo-Denys., *loc. cit.*, *supra*, § 2 ss. (*Ibid.*, 179 ss.), ap. *Dionysiaca*, II, 803 ss. f Cf. Aug., *De Gen. ad litt.*, XII, c. 35, n. 68 (*P. L.* 34, 483). g Cf. Thom. Aquin., *Summa contra Gent.*, III, c. 78 (XIV, 230).

1 veritate *Aug.*, mediante A. 2 substantia A. 3 sibi A. 4 de materia) divina A.

AD ARGUMENTA IN CONTRARIUM RESPONDENDUM :

1. *Ad primum* dicendum quod revera, ut ad praesens supponimus[a], substantiae spirituales sunt ex vera materia et vera forma compositae, spirituali tamen. — Quod assumitur : 'omne compositum ex materia et forma est corporeum in termino', ad probationem minoris, dicendum quod id verbum non dicit Philosophus; nam, si[1] diceret, falsum diceret. Materia enim secundum essentiam suam et in essentia sua habet distinctionem quemadmodum et forma, et quot sunt gradus formarum tot sunt et materiarum, et alia est materia corporalis atque alia spiritualis et incorporalis[2], alia corporum caelestium, alia elementarium[b]. Et sic dicendum quia omnino verum est quod dicit Philosophus, II *Physicorum*[c], quod sub alia et alia forma, alia corporum est materia. Tamen verum est quod sicut materia non est omnino actu nec exsistit nisi per formam[d], ita nec habet perfectam distinctionem nec actualem nisi per formam[d], nec unquam duae res inveniuntur diversae quarum eadem est materia[3], nisi contraria quae succedunt sibi in eadem materia et tamen in illis materia secundum suam essentiam transmutatur nec eadem manet omnino[f]. Si autem Philosophus hoc diceret, posset dici quod loquitur de materia physica quae non est materia pura sed est compositum quoddam ex materia et forma sicut fuit etiam illa primordialis materia sub forma quadam confusionis non distinctionis, ut dicit Hugo[g]. Et hoc dicit pro tanto quia, ut dictum est, materia non habet omnino esse actuale distinctum nisi per formam sicut nec esse[h] ; forma autem corporalis primum adveniens materiae, extendit eam et dat sibi dimensiones[i], et ideo dicit quod per dimensiones distinguitur.

2. *Ad secundum* dicendum quod auctoritas solvit semetipsam et ponit et dat suum intellectum. Appellat enim corporeum non omnino proprie, sed comparative appellat corporeum omne quod in se limitatum [est] et definitum in loco, incorporeum vero quod immensum est et incircum-

a De spiritualium substantiarum materia Mattheus ab Aquasp. agit in *Comment. Sent.*, II, [d. 3, q. 26] : « Utrum in angelis sit vera compositio ex materia et forma », et [q. 27] : « Utrum illa materia sit una in spiritualibus et corporalibus, et univoce una » (C, f. 19 b-22 d), atque *Quaest. de anima XIII*, [q. 10] · « Utrum anima et universaliter substantia spiritualis sit composita ex vera materia et vera forma » (B, f. 95 v-99 r). b Cf. ARISTOT., *Metaph.*, VIII, t. 12 (Bekker, 1044 b 3-8) et AVERROES super hunc textum (VIII, f. 103 d, lin. 23-58). Vide etiam BONAV., *Comment. Sent.*, II, d. 3, p. 1, a. 1, q. 3, c. (II, 96 s.). c Text. 26 (194 b 9). d Cf. ARISTOT., *Metaph.*, IX, t. 12 (1050 a 15-16). e Cf. ARISTOT., *Metaph.*, VII, t. 49 (1039 a 7), et BONAV., *Comment. Sent.*, I, d. 19, p. 2, a. un., q. 2, c, (I, 358 bs.). f Cf. ARISTOT., *De caelo*, II, t. 18, *De gener. et corrupt.*, t. 1, et *Metaph.*, X, t. 14 (Bekker, 286 a 25, 314 b 26 ss., 1055 a 30). g Id est HUGO DE S. VICTORE, *De sacram. christ. fidei*, I, p. 1, cc. 4 ss. (*P. L.* 176, 189 ss.). h Cf. THOM. AQUIN., *Summa theol.*, I[a], q. 42, a. 1, ad 1 (IV, 436 a lin. 8). i Cf. BONAV., *Comment. Sent.*, II, d. 3, p. 1, a. 1, q. 2, ad 4 (II, 98).

1 *in ras.* A. 2 corporalis A. 3 et *add. et exp.* A.

scriptum ; quod apparet in eo quod dicit quod solus Deus incorporeus [est] « quia ubique [est][1] et omnia implet »[a], et intellectuales substantias corporeas [appellat] quia « localiter circumscribuntur »[b] ; et ideo auctoritas nihil ad propositum.

3. *Ad tertium* dicendum quod, ut apparet et visum est[c], Bernardus de hoc dubitavit, et ideo non esset standum opinioni suae. Verumtamen si verba pensentur, portant secum suam solutionem. In hoc enim quod dicit quod omnis creatus spiritus indiget adminiculo corporeo sed [quod] distinguit : aut ut iuvet aut ut iuvetur aut propter utrumque — non enim angeli corporibus iuvantur ad ea capescenda quae bonam faciant creaturam sed iuvant corporibus homines quibus apparent et quibus solatium praestant[d] — aperit et exponit seipsum. Illi ergo spiritus qui corporibus iuvant ad id adiutorium praestandum, assumunt corpora in quibus apparent, quibus non uniuntur ut perfectio sed ut motor.

4. *Ad quartum* patet responsio quoniam, licet ponantur in eadem
285 a coordinatione et a se invicem dividantur, et licet habere vitam/ de eis communiter dicatur, tamen ipse[e] dat differentiam et ostendit sive assignat modum differentem, ut visum est[f] ; propterea nec dicitur de eis nec convenit eis eodem modo sive informative. Et ideo contra oppositio non valet.

5. *Ad quintum* potest responderi quantum ad singulas propositiones. Quod enim primo proponit 'quod nusquam est nihil est', id adverbium 'nusquam' potest distribuere pro universitate rerum aut pro universitate locorum ut sic sumitur 'nusquam' in nulla re vel in nullo loco. Si pro universitate rerum, propositio est simpliciter vera : quod enim in nulla re est, nihil est. Sed pro universitate locorum non est simpliciter vera quoniam, nullo loco exsistente, angelus, substantia spiritualis, posset esse et tamen non in loco, et tunc consequentia non tenet. Quoniam si 'alicubi' designaret aliquam rem ut dicatur esse alicubi quod est in aliqua re, veritatem habet : quod enim aliquod est, in aliqua re est ; sed si designet aliquem locum, non sequitur ex praemissis quia nec accipitur consequens sub antecedente. Similiter 'esse alicubi' potest intelligi duobus modis ad praesens, scilicet per dependentiam vel determinatam praesentiam. Quod est alicubi per dependentiam loco continetur et est corpus, sed non quod est alicubi tantum per determinatam praesentiam, quo modo substantiae incorporeae alicubi sunt, et ideo non oportet quod loco contineantur, ac per hoc nec corporeae.

6. *Ad sextum* potest responderi quod aut Augustinus sensit secundum illam opinionem quod nullus esset spiritus creatus a corpore absolutus,

a *Loc. cit.* in arg. (*P. L.* 58, 984A). b *Loc. cit. (Ibid.).* c Hic *supra*, conc., I, B, p. 234. d Cf. *Serm. in Cant.*, serm. 5, nn. 2 ss. (*P. L.* 183, 799 ss.). e Scil. BERNARDUS, *loc. cit. supra.* f Parum supra, ad arg. praeced.

1 est *Genn., om.* A.

aut quod spiritus separati non sint in loco, aut forte non est inconveniens dicere quod argumentum suum non est necessarium. Non sequitur enim 'est alicubi, ergo continetur loco'[1], nec e converso 'non continetur loco, ergo non est in loco' quia alius est modus essendi in loco. Vel forte melius secundum mentem suam quia vult ibi probare quod in Deo sunt omnia sicut in conservante : ex eo quod a nullo loco dependet nec ab aliqua re continetur, ideo omnia ab eo dependent ; quamvis autem spiritualis substantia a loco non dependeat, tamen, quia determinatur et definitur in loco, et, loco exsistente, necesse est alicubi esse, et in hoc, licet corpus non sit, patitur quamdam corporis conformitatem, sicut visum est supra[a].

7. *Ad septimum* dicendum quod moveri de loco ad locum potest esse duobus modis, scilicet localiter, hoc est per leges loci, id est [per] commensurationem ad partes spatii, et hoc modo verum est quod omne quod movetur de loco ad locum est corpus, aut quod non movetur non corpus est ; vel moveri de loco ad locum potest esse per simplicem transitum et translationem propter determinationem in loco, utpote quia non potest esse in pluribus locis simul, ac per hoc, quando est hic, non est ibi, et sic moventur substantiae spirituales de loco ad locum.

8. *Ad octavum* dicendum quod substantiae spirituales habent utique ordinem in universo ad alias partes mundi secundum suas influentias et operationem, ordinem, inquam, non particularem sed generalem et universalem quo regunt universam creaturam ; et ideo, ut dictum est[b], oportet esse omnino a corpore absolutas : nam, si essent corporibus alligatae, non possent regere secundum illum ordinem generalem quia determinarentur et artentur ad corpora quibus naturaliter et formaliter unirentur. — Quod autem dicit Commentator quod non possunt transmutare materiam nisi corpore mediante, intelligendum est quod differt aliquid circa materiam operari et materiam transmutare. Possunt igitur operari circa materiam, sed non possunt materiam transmutare nisi corpore mediante, non ab eis perfecto sed ab eis moto. Transmutant enim materiam mediantibus corporibus caelestibus quae sunt principia alterantia quibus administratur et movetur et regitur universa inferior creatura[c]. Sed, si in istis inferioribus aliquid particulariter operantur, non ipsae immediate transmutant materiam sed movent corpora et adhibent quaedam/adminicula 285 b
extrinseca quibus aliquid in istis inferioribus producitur[d]. Angeli non sunt nisi adiutores naturae sicut agricolae qui[2] naturaliter, secundum Augustinum, III *De Trinitate*[e], nonnisi agricolando aliquid efficiunt.

a Hic supra, ad 2 et ad 5, p. 242 b Hic supra, in conc., II, D, p. 239. c Cf. Thom. Aquin., *Summa contra Gent.*, III, c. 82 (XIV, 243 s.) d Cf. Bonav., *Comment. Sent.*, II, d. 7, p. 2, a. 2, q. 2, c.; d. 8, p. 1, a. 2, q. 1, c. (II, 201 s., 215 a). e Cap. 8 et *De Gen. ad litt.*, IX, c. 15 (*P. L.* 42, 875 ss. ; 34, 403 s.).

1 ergo non est in loco *add. et exp.* A. 2 et A.

9. *Ad nonum* dicendum quod communicare vel influere vitam in alio per modum efficientis simpliciter est perfectionis, sed hoc non convenit nisi soli spiritui increato ; communicare autem vel influere [vitam] per modum perficientis vel informantis est quidem perfectionis sed cum imperfectione admixta quoniam est substantia quae est pars rei. Quia igitur substantiae spirituales absolutae non sunt simpliciter perfectae, non possunt per modum efficientis vitam influere ; quia tamen non sic sunt imperfectae sicut spiritus illi corporibus alligati, ideo non possunt influere per modum informantis vel perficientis.

10. *Ad*[a] *decimum* dicendum quod Damascenus non vult dicere quod angelus in sua essentia aliquid habeat de natura corporea, quia simpliciter incorporeus est, sed vult dicere quod est compositus et habet quamdam materialitatem et grossitiem respectu spiritus increati, et hanc grossitudinem vocat corporeitatem. Magis enim increatus spiritus excedit in simplicitate, actualitate et immaterialitate creatum spiritum quemcumque quam excedat spiritus creatus corpus. Et quia in compositione et materialitate magis accedit ad corpus quam in simplicitate ad Deum, ideo, etsi in comparatione ad nos spiritus sit incorporeus, tamen in comparatione ad Deum corporeus quodam modo dici potest, sicut medium comparatum ad unum extremorum videtur alterum extremum, sicut tepidum comparatum calido[1] videtur frigidum sed comparatum frigido quasi calidum iudicatur.

11. *Ad undecimum* dicendum quod per id argumentum ita posset concludi oppositum sicut propositum. Si enim[2] propter identitatem generis participant eamdem materiam et eamdem formam, ergo substantiae spirituales corporalem, et corporales spiritualem, quod absurdum est. Et ideo dicendum quod unitas vel identitas generis non est identitas unitatis omnino, sed communitatis ; similiter nec identitas principiorum : nec enim genus est unum quoddam nec generis principia, et tantae est universalitatis quod compatitur secum maximas diversitates [et] contrarietates ; nec est communitas univoca, sed patitur analoga ; nam, sicut dicit Philosophus, in VII *Physicorum*[b], in quolibet genere latent multae aequivocationes. Sicut igitur non est eadem substantia spiritualis et corporalis, sic nec sunt eadem principia istius et illius nec eadem forma nec eadem materia nisi forte secundum quamdam analogiam, ut dictum est.

12. *Ad duodecimum* dicendum quod 'secundum se' sicut et 'per se' multipliciter potest intelligi : 'secundum se' id est non per accidens, et sic convenit substantiis illis movere corpora per se, alio modo 'per se' vel

a De hac resp., cf. Thom. Aquin., *Summa Theol.*, I[a], q. 50, a. 1, ad 1 (V, 4 b).
b Text. 31 (249 a 22-23). Cf. Pseudo-Beda, *Sententiae philosoph.* ex *Aristot. collectae* : « In quolibet genere latent aequivocationes » (*P. L.* 90, 1005 D).

1 calido *Thom.*, calidum A. 2 nisi A.

'secundum se' id est non per aliud, et sic adhuc convenit eis 'per se', tertio modo 'per se' vel 'secundum se' id est non accidentaliter sed essentialiter, et sic non convenit eis 'per se' quoniam accidentale est eis movere corpora, et sicut accidentaliter movent ita accidentaliter uniuntur eis et possunt separari ab eis. — *Ad probationem minoris* dico quod forma est principium agendi, sed [unus] actus est primarius, et ille est essentialis sicut intellectus intelligere, alius secundarius, et ille est accidentalis sicut est docere. Dicamus : ita est in proposito ; movere enim corpora non est actus primarius illarum substantiarum, sed secundarius et forte per aliquam accidentalem formam quia forma substantialis, ut quidam[a] volunt, non est principium agendi, maxime sicut actus, nisi mediantibus accidentalibus formis.

13. *Ad decimum tertium* dicendum quod corpora illa sunt causa vitae viventibus inferioribus, non formalis sed effectiva, et vitam quidem habent non formaliter sed virtualiter ; in agentibus autem univoce[1] nullus dat quod non habet formaliter, sicut calida calorem ; sed in agentibus aequivoce sufficit quod habent virtualiter, sicut illa corpora tale participant/ tale faciunt[2], et sic, quia sunt sic causa vitae, sic habent vitam. Ideo 285 c
argumentum non concludit. — Ulterius, dato quod haberent vitam formaliter, non tamen haberent vitam ab illis substantiis. Illi[b] enim qui posuerunt corpora caelestia animata non posuerunt angelos[3] esse animas caelorum, sed posuerunt duos motores, unum coniunctum qui est anima, alterum separatum qui est intelligentia.

14. *Ad decimum quartum* dicendum quod non est simile de homine et de aliis substantiis spiritualibus. Homo enim intelligit ex intellectu coniuncto et ideo oportet quod habeat organa et instrumenta corpori apta ad exequendum opera intellectus, et maxime manus quae, ut dicit Philosophus, III *De anima*[c], « sunt organa organorum ». Sed aliae substantiae intelligunt ex intellectu separato, immo ipsae intelligentiae separatae ; unde organis non indigent ; unde et alii philosophi[d] praesupponunt corpus quia homo ex anima et corpore compositus est.

a Inter quos Bonav., cf. *Comment. Sent.*, IV, d. 12, p. 1, a. 2, q. 3, fund. 4 : « Forma substantialis nunquam movet sensum separata a formis accidentalibus » (IV, 280 a) ; et Thom. Aquin., cf. *Summa theol.*, I[a], q. 77, a. 1, ad 4 : « Hoc ipsum quod forma accidentalis est actionis principium, habet a forma substantiali. Et ideo forma substantialis est primum actionis principium, sed non proximum » (V, 237 b). b Scil. : Aristot., *De caelo*, II, t. 13, *Metaph.*, t. 34 ss. et 43 ss. (285 a 27 ss., 1072 a 26 ss., 1073 a 22 ss.) ; Avicenna, *De anima*, p. 1, c. 1 (f. 2 a), *Metaph.*, tract. 9, cc. 2 et 4 (ff. 103 b ss., 104 c ss.) ; Algazel, *Metaph.*, p. 1, tract. 4, c. 3 (ed. J. T. Muckle, *Algazel's Metaphysics, a Medieval Translation*, Toronto, 1933, p. 104 ss.) ; Averroes, *De caelo*, II, com. 61, *Metaph.* XII, com. 34 et 36, *De substantia orbis*, c. 2 (V, 65 d ; VIII, 149 b, d ; IX, 4 a ss.). Et cf. hic *infra*, q. 4, arg. 4-7 et conc., I (p. 289 et 295). c. Text. 38 (432 a 1-2). d Inter quos Anaxagoras quem ipse Aristot. designat in *loc. cit.* in argumento.

1 virtute A. 2 tale faciunt) calefaciunt A. 3 animas A.

15. *Ad decimum quintum* dicendum quod utique lex illa vera est quod inferiora per media, et media per suprema reducuntur in finem, et ideo creatura inferior per hominem, homo vero per illas substantias separatas quas angelos appellamus. In illis, superiores inferiores reducunt dum purgant, illuminant et perficiunt[a] ; homines tunc reducunt similiter purgando, illuminando et perficiendo, retrahendo a[1] malo, excitando ad bonum, defensando ab adversario. Ad hoc enim liberum arbitrium non sufficit, sed necessarium est animae gratiae auxilium et angelicum subsidium ministrando obsequium sive adiutorium.

16. *Ad decimum sextum* dicendum quod argumentum verum concludit, omnis enim productio vel operatio est secundum rationem similitudinis. Quemadmodum igitur agens vel producens creatum simile producit sibi secundum naturalem similitudinem, sicut pater filium, productione naturali, [sed] productione artificiali producit simile secundum aliquam imitationem artis, sic[2] Deus, sive increatum agens, naturali productione producit simile in natura, sicut Filium et Spiritum Sanctum, sed productione quasi artificiali et per modum artis producit simile, non quidem[3] in natura et ideo non producit deum, sed in aliqua imitatione et sic producit creaturam corporalem et spiritualem : quaelibet enim suo modo imitatur ipsum. — Alias posset dici quod non est simile de agente creato et increato. Agens enim creatum productione artificiali non producit nisi formas accidentales quae non possunt habere substantialem similitudinem ; sed agens increatum producit totum et producit substantias et naturas substantiales quae possint expressius imitari quam artificiata artificem.

17. *Ad decimum septimum* dicendum quod non-corpus per se a corpore non movetur ; et dico 'per se' : nam per accidens movetur corpore moto. Quia enim est perfectio et forma[4] sibi alligata, et angelus sive substantiae spirituales absolutae moventur a corpore, nec oportet moveri corpore moto, nec fortassis moventur corporibus motis propter corporum motum, quia possunt corpora moveri non moti, sed movendo se movent corpora, scilicet quando, corporibus motis, moventur, utpote cum moventur de loco ad locum in corporibus assumptis.

18. *Ad decimum octavum* patet responsio quia, si incorporeitas dicat omnimodam simplicitatem, immensitatem et incircumscriptibilitatem, utique tunc proprium est solius Dei incorporeum esse sicut et summe simplex, immensus, incircumscriptus, quemadmodum et proprie dicitur[5] immortalis, si immortalitas dicat omnimodam immutabilitatem, sicut dixit
285 d Augustinus, I *De Trinitate*[b]. / Si tamen[6] incorporeitas dicat illam spiritu-

a Cf. Pseudo-Denys., *De cael. hierarchia*, c. 3, § 2 (*P. G.* 3, 166 C) ; ap. *Dionysiaca*, II, 792. b Cap. 1, n. 2 (*P. L.* 42, 821).

1 *corr. ex* ad A. 2 sicut A. 3 non quidem) quidem ideo A. 4 et *add.* A. 5 dicit A. 6 Si tamen) sicut A.

alitatem sine admixtione molis corporeae, et creatura potest incorporea dici, quemadmodum et immortalis, si immortalitas non dicat illam immutabilitatem sed tantum quamdam indissolubilitatem etc.

QUAESTIO II[1].

Secundo quaeritur, supposito quod sit aliquis spiritus naturaliter[2] *a corpore separatus, utrum sit aliquis spiritus naturaliter corpori unitus ut perfectio vel forma, hoc est utrum sit anima*[a].

Quod non, ostenditur :

1. Si enim est aliquis spiritus corpori unitus ut forma, cum omnino sit simplex nec habeat partem et partem[b], oportet quod sit totus in toto corpore et totus in qualibet parte ; sed istud est impossibile ; ergo etc. — *Probatio minoris* est quoniam si est totus in una parte et totus in alia, et mota una parte movetur, et alia quiescente quiescet, seu mota motu contrario, motu contrario movebitur ; ergo simul per totum movetur et quiescit[3] aut movetur motu contrario, quod est omnino impossibile ; ergo etc.

2. Item, si spiritus corpori unitur[4] ut forma, aut est forma corporis aut est forma animalis. Non corporis quia corpus habet suam formam per quam est corpus ; aut si esset forma corporis, corpus esset corpus per spiritum, quod est falsum. Sed nec est forma animalis quia, cum animal ex corpore et spiritu componatur, tunc esset forma sui ipsius ; ergo etc.

3. Item, confirmabatur sic argumentum : si spiritus aliquis corpori uniatur ut forma et omnis forma dat esse, aut dat corpori esse corporeum aut incorporeum ; non corporeum quia iam[5] habet corpus[6] suam formam per quam est corpus et cum hoc perabsurdum est ut spiritus, qui est incorporeus, det esse corporeum ; nec incorporeum quia corporeum esset incorporeum, quod est oppositio in adiecto ; ergo etc.

4. Item[c], Augustinus, IV *De civitate*, cap. 29[d], et *Ad Volusia-*

a De hac quaestione, cf. Matthæus ab Aquasp., *Quaestiones de anima XIII*, [q. 1] : « Intendentes de anima disputare queritur primo utrum erit ponere aliquem spiritum coniunctum corpori tamquam formam seu perfectionem et hoc est querere utrum anima sit » (B, f. 73 r-74 v). b Cf. Pseudo-August., *De spiritu et anima*, c. 13 (*P. L.* 40, 789). c Haec auctoritas et reliqua argumenti ad sensum in B, f. 73 r 7-8. d Rectius lib. X, c. 29, n. 2 : « Facilius quippe in fidem recipiendum est, etsi humanum divino, etsi mutabilem incommutabili, tamen spiritum spiritui, aut, ut verbis utar quae in usu habetis, incorporeum incorporeo quam corpus incorporeo cohaerere » (*P. L.* 41, 308).

1 Quaestio II *in marg.* A' 2 naturalis A. 3 quiescet A. 4 *corr. ex* unitus A. 5 non A. 6 per *add.* A.

num[a] : « Facilius in fidem recipitur spiritum spiritui seu incorporeum incorporeo[1] quam corpus spiritui vel incorporeum corporeo sive corpori posse cohaerere » ; sed nec corpus corpori nec spiritus spiritui sive incorporeum incorporeo[2] uniri vel cohaerere potest ut forma ; ergo multo minus spiritus vel incorporeum corpori.

5. Item, impossibile est opposita simul esse seu convenire, et hoc propter distantiam quia opposita vel contraria sunt quae, posita sub eodem genere[b], maxime a se distant[c] et simul esse non possunt[d]. Ergo quanto magis distant, tanto minus simul esse possunt ; sed corporeum et incorporeum opponuntur per primas differentias generis, quia immediate dividunt genus substantiae[e] ; ergo maxime a se distant ; ergo etc. Sicut impossibile est simul esse album et nigrum[f] vel calidum et frigidum, multo magis est impossibile simul convenire corporeum et incorporeum.

6. Item, potest argumentum confirmari. Sicut unum oppositorum magis propinquorum et minus distantium non potest esse forma vel perfectio alterius, ergo multo minus unum oppositorum[3] magis[4] distantium et remotorum potest esse alterius forma ; sed corporeum et incorporeum sunt huiusmodi ; ergo etc.

7. Item , Augustinus, VII *Super Genesim*[h], et *De immortalitate animae*[1] et in multis aliis locis , dicit quod omnis spiritus nobilior est omni[5] corpore ; sed propter sui nobilitatem aliquod est corpus quod nullo modo potest uniri vel commisceri alii corpori, sicut corpus caeleste ; ergo multo minus spiritus quicumque, cum excedat omne corpus in nobilitate, potest corpori uniri ut forma./

286 a 8. Item, omnis unio terminatur ad aliquod unum[1] ; sed ex corpore et spiritu non potest fieri aliquod unum ; ergo impossibile est spiritum et corpus simul uniri. — *Probatio minoris* est quoniam, ut dicit *Philoso-*

a *Epist. 137*, c. 3, n. 11 : « Duarum rerum incorporearum commixtio facilius credi debuit, quam unius incorporeae et alterius corporeae » (*P. L.* 33, 520). b Cf. Aristot., *De gener. et corrupt.*, I, t. 51 : « Contraria in eodem genere sunt omnia » (324 a 1-5). c Cf. Aristot., *De interpret.*, c. 14 : « Contraria sunt quae circa idem maxime distant » (23 b 22-23). d Cf. Aristot., *Topic.*, II, c. 7 : « Impossibile est enim contraria simul eidem inesse » (113 a 22-23). e Cf. Bonav., *Comment. Sent.*, II, d. 1, p. 2, a. 1, q. 2, fund. 1 (II, 41 b). f Cf. Aristot., *Metaph.*,X, t. 26 (1058 b 32-35). g Hoc argumentum ad sensum in B, f. 73 r 8-11. h Id est *De Gen. ad litt.*, VII, c. 19, n. 25 (*P. L.* 34, 364). i Cap. 8, n. 13 et 14 ; c. 13, n. 20 (*P. L.* 32, 1028, 1031). k Praesertim *De musica*, VI, c. 5, n. 13 ; *De moribus Eccle. et Manich.*, I, c. 5, n. 7 ; *De sermone Domini in monte*, II, c. 5, n. 18 ; In *Ioan. Evang.*, tract 20, c. 10 ; tract. 23, c. 5 ; *De div. quaest. 83*, q. 54 ; *De civit. Dei*, IX, c. 9 (*P. L.* 32, 1170, 1313 ; 34, 1277 ; 35, 1561, 1585 ; 40, 38 ; 41, 264). l Cf. Bonav., *Comment. Sent.*, III, d. 21, a. 1, q. 2, arg. 4 (III, 438 b).

1 *corr. ex* corporeo A. 2 incorporeum *quod corr. ex*corporeum A. 3 unum o *add et exp.* A. 4 *ex corr.* A'. 5 omni B *Aug.*, cum A.

phus, V *Metaphysicae*[a], ex duobus actu entibus non fit aliquod unum ; sed corpus est actu ens per formam suam, et spiritus actu est cum sit forma ; ergo impossibile est aliquod unum fieri ; ergo et invicem uniri.

9. Item, confirmabatur argumentum sic : quandocumque aliqua uniuntur ita quod ex eis fit unum quod non est alterum unibilium, necesse est invicem transmutari, sicut apparet de immiscibilibus in mixto ; sed spiritus et corpus invicem transmutari non possunt[b] ; ergo nec sic uniri ; ergo etc.

10. Item, si spiritus unitur corpori ut forma vel perfectio, sequitur inconveniens quod idem differat a se specie et numero. — *Probatio consequentiae* : argumentum est Philosophi[c] et Magistri Sententiarum, libro II[d] : si aliquid componitur ex duobus quorum unum per se invenitur, necesse est et aliud per se inveniri. Si igitur aliquid componitur ex corpore et spiritu, et contingit corpus per se inveniri, sicut manifestum est, ergo et spiritum per se a corpore separatum ; sed separatum et unitum differunt specie et numero, secundum *Aristotelem*[e] contra *Platonem*[f] qui posuit formas separatas imprimi vel uniri materiae ; ergo etc.

11. Item, quot sunt gradus formarum tot necessario est esse gradus materiarum quia materiam est necesse proportionari formae[g] ; sed forma spiritualis est nobilissima formarum ; ergo, si unitur corpori ut forma, necesse est uniri corpori nobilissimo ; sed corpus nobilissimum est corpus caeli[h] ; ergo corpus caeli esset animatum ; sed istud est falsum[i] ; ergo etc.

12. Item, impossibile est distantia secundum locum uniri ad invicem nisi per locorum vel localem unitionem ; ergo similiter et distantia secundum essentiam impossibile est invicem uniri nisi per essentialem unitionem. Cum igitur spiritus et corpus essentialiter distent, non possunt invicem uniri nisi essentialiter transmutentur ; sed istud est impossibile ; ergo etc.

13. Item, secundum Commentatorem, III *De anima*, forma substantialis dat esse substantiale ita quod, ea separata, illud cui dabat esse destruitur et non est ens ; sed, spiritu separato a corpore, corpus remanet

a Potius lib. VII, t. 49 (1039 a 9-10). b Cf. AUGUST., *De immort. animae*, c. 13, n. 20 ; c. 15, n. 24 et *De Gen. ad litt.*, VII, c. 20, n. 26 (*P. L.* 32, 1031, 1033 ; 34, 365) ; et BOETHIUS, *De persona et duabus naturis*, c. 6 (*P. L.* 64, 1350 B). c Cf. *Physic.*, VIII, t. 37 (256 b 13-24) ; et vide hic *supra*, qu. 1, conc., II, C, p. 239. d Cf. dist. 10, c. 2 (p. 353). e *Metaph.*, I, t. 5 ss. ; VII, t. 51 ss. ; XIII, c. 4 (987 a 29 ss., 1039 a 24 ss., 1078 b 7 ss.) f Cf. *Tim.* (*Platonis, op. omn.*, ed. Ioann. SERRANI, ap. Henr. Stephanum (Estienne), s. l., 1578, III, 42 Ass.), et vide hic infra, conc., II, A, p. 254. g Cf. ARISTOT., *Physic.*, II, t. 26 ; *De anima*, II, t. 26 (194 b 9, 414 a 25-27). h Cf. AVERROES, *De caelo*, II, com. 6 ; *Metaph.*, XII, com. 30, 36 et 41 ; *De substantia orbis*, c. 6 (V, 46 c 18-19 ; VIII, 148 a 59-60, 150 a 34-35, 153 a 41 ; IX, 7 a 1-2). i Cf. hic infra, q. 6 per tot., p. 327 ss. k Rectius cf. lib. II, com. 8 (VI, f. 128 ab).

ens neque destruitur ; ergo spiritus non est corporis forma[1] substantialis ; ergo saltem non unitur ut forma substantialis.

14. Item, non est magis absoluta potentia quam esse[2] spiritus ; sed potentia ita est absoluta quod non unitur corpori ut perfectio vel forma ; ergo nec esse. — *Probatio minoris* est per Philosophum qui dicit, III *De anima*[a], quod intellectus nullius partis corporis est actus.

15. Item, forma est terminus generationis ; idem autem est subiectum termini generationis et generationis ; sed corpus non potest esse subiectum generationis ; ergo nec termini ; ergo non potest esse subiectum vel materia formae[3] spiritualis. — *Probatio minoris* est per Philosophum, V *Physicorum*[b], ubi dat differentiam generationis et alterationis, qui dicit quod subiectum generationis est non-ens simpliciter, subiectum alterationis est ens simpliciter. Rursus[4] subiectum generationis non est in loco, sed subiectum alterationis est in loco ; sed corpus et est ens simpliciter et est in loco ; ergo nullo modo [potest] esse subiectum generationis ; ergo etc.

16. Item, per Philosophum, VI *Physicorum*[c] : ex duobus quorum unum tangit aliud secundum totum, non fit aliquid maius ; sed spiritus,
286 b si unitur corpori ut forma,/ tangit corpus secundum totum quia, si aliquid remanet intactum, illud remanet imperfectum ; similiter cum [sit] simplex et indivisibilis, oportet quod [tangat corpus][5] secundum totum[6] ; ergo ex corpore et spiritu non fit aliquid unum maius ; ergo etc.

17. Item[d], potest argumentum sic confirmari : necesse est formam adaequari materiae ita quod nec materia formam nec forma materiam excedat[e] ; sed impossibile est spiritum adaequari corpori ; ergo impossibile est uniri corpori ut forma. — *Probatio minoris* est quoniam, ut ad praesens supponimus, spiritus est simplex et indivisibilis, corpus autem est divisibile[f] ; sed indivisibile divisibili aequari non potest sicut nec punctus lineae ; ergo etc.

18. Item, « natura nihil facit frustra », secundum Philosophum, 4 cap.[h] ; sed materia de ratione sua est per se et immediate unibilis

a Cf. text. 5 et 6, cf. etiam lib. II, t. 11 (429 a 22-26, 413 a 6-7) ; unde effatum colligitur quod apud Pseudo-Bedam sic invenitur : « Intellectus nullius corporis est actus », *Sententiae philosoph. ex Aristot. Collectae* (*P. L.* 90, 1004 C). b Text. 4 ss. (224 b 6 ss.), et praesertim *De gener. et corrupt.*, I, t. 11 ss. (317 a 32 ss.). c. Text. 1 ss. (232 a 23 ss.). d Hoc argumentum fere totum verbot. in B, f. 73 r 11-13 : « Item, necesse est... » e Cf. hic p. 249 nota g. f Cf. Aristot., *De caelo*, I, t. 2 (268 a 7). g Cf. Aristot., *Physic.*, VI, tt. 1 ss. (232 a 23 ss.). h *De caelo*, II, t. 59 ; *De anima*, III, t. 45 et 60 ; *De part. animalium*, II, c. 13 et III, c. 1 ; *De animal. incessu*, cc. 2 et 8 ; *De animal. gener.*, II, cc. 5 et 6 (291 b 13-14, 432 b 21, 434 a 31, 658 a 8-9, 661 b 23-24, 704 b 15, 708 a 9-10, 741 b 4-5, 744 a 36-37).

1 substantia A. 2 erit A. 3 susbtantialis *add. et exp.* A. 4 Rursus) r[u] A. 5 tangat corpus) *lac.* A. 6 actum A.

formae ; sed, si spiritus unitur corpori ut forma et corpus spiritui, videtur quod non[1] unitur corpori mediante forma corporis ; ergo frustra est unibilitas materiae vel frustra sunt formae mediae ; quod si istud est falsum, ergo etc.

19. Item, corruptibile et incorruptibile[2] differunt magis quam secundum genus, secundum Philosophum, IV *Metaphysicae*[a] ; sed corpus est corruptibile, spiritus de se est incorruptibilis ; ergo differunt magis quam secundum genus ; sed ex iis quae differunt magis quam secundun genus, non fit unum secundum genus[b] ; ergo ex corpore et spiritu non potest aliquod unum fieri quia illud esset unum, non tantum secundum genus, sed secundum numerum ; ergo etc.

20. Item, omnia unibilia sunt entia ; sed materia est non-ens ; ergo non est unibilis formae spirituali ; ergo spiritus non potest esse forma materiae.

CONTRA[3] :

a. Vivere est effectus vel actus formalis et substantialis rei viventis quia, secundum Philosophum, II *De anima*[c], « vivere viventibus est esse » ; sed, unito spiritu, corpus vivit et, spiritu a corpore separato, cessat vivere[d] ; ergo vivebat secundum spiritum tamquam per formam collativam[4] ; ergo etc.

b. Item, secundum Richardum, IV *De Trinitate*, cap. 25[e], si est dare vel ponere extrema, necesse est dare vel ponere medium ; sed in natura est invenire corpus per se separatum a spiritu, sicut corpora inanimata, et spiritum per se separatum et absolutum a corpore, sicut spiritum angelicum ; ergo necesse est dare spiritum unitum corpori et e converso ;

c. Item, forma est ratio et principium agendi[f] ; sed multae operationes spirituales sunt a multis corporibus, sicut sentire et similes ; igitur sunt ab aliquo spiritu corpori unito[5] ut forma ;

d. Item, probabat quod etiam spiritus angelicus esset corpori ut forma unitus, sic : quae est proportio mobilium, eadem est et motorum et e converso ; sed spiritus angelicus est efficacior quam spiritus aliquis alius creatus rationalis vel irrationalis ; sed forma spiritus alicuius[6], utpote

a Potius lib. X, t. 26 (1058 b 26 ss.). b Cf. ARISTOT., *Metaph.*, V, t. 33 (1024 b 9-11). Vide etiam BONAV., *Op. omn.*, III, p. 497, notem 9. c Text. 37 (415 b 13). d Cf. ARISTOT., *De Anima*, I, t. 90 (411 b 8-9) ; cf. etiam AUGUST., *Retractat.*, I, c. 11, n. 4 (*P. L.* 32, 601). e *P. L.* 196, 948. Vide etiam hic *supra*, p. 238, notam d. f Cf. AVERROES, *De anima*. III, com. 18 : « Nihil agit nisi per suam formam » (VI, 170 a 15). g Cf. ARISTOT., *De anima*, II, t. 24 (414 a 4 ss.).

1 quod non *interl.* A. 2 corruptibile et incorruptibile) corporale et incorporale A. 3 Item A. 4 collateralem A. 5 unite A. 6 *interl.* A.

rationalis, potest perficere diversas materias quia suam propriam et materiam corporalem ; ergo multo fortius forma spiritus angelici[1] ; ergo etc.

Respondeo :

Dicendum[a] quod necesse est ponere seu dare in natura spiritum unitum corpori ut forma, ex quo et ab[2] ipso perfectio sit vere animalis, sicut ex materia et forma unum vere compositum ex eis, quamvis aliqui homines sensuales[b] haec non apprehenderint. Non enim potuerunt in tantum se elevare ut in corpore aliquam vim spiritualem possent deprehendere vel percipere, in quo omnino manifestaverunt se carere sensu : nam ex ipso sensu, qui sine aliqua[3] vi spirituali esse non potest[c], potuerunt in spiritus coniuncti[4] corpori ut formae[5] notitiam devenire.

Dicamus igitur indubitanter quod omnino oportet ponere spiritum coniunctum corpori ut formam, in natura quidem spiritum animam appellamus, et animal compositum ex utrisque.

Et hoc potest declarari et confirmari, licet sit quasi per se notum[6], ex multiplici experientia et rationis efficacia./

286 c I. — A[d]. *Colligitur autem experientia certa sumpta*[7] *ex multiplicibus motibus.* Videmus enim aliqua corpora moveri per augmentum et per nutrimentum ; videmus aliqua generari ex aliis per propagationem. Omnis autem motus est ab aliquo principio. [Isti autem motus non sunt a principio][8] corporali vel a natura corporeitatis, quia sic omnia[9] corpora augmentarentur et nutrirentur, et omnia hoc modo sibi similia generarent. Nec sunt ab aliquo principio extrinseco, cum isti sint motus naturales, et naturale est cuius principium est intus[e]. Ergo necesse est quod sint ab aliquo naturali principio intrinseco ; quidquid autem istud sit, vocamus animam quae, cum non sit natura corporalis sed supra, necesse est quod sit natura spirituum, naturaliter corpori unita[f].

B[g]. *Secundo colligitur experientia ex multiplicibus actibus et operationibus.* Videmus enim in aliquibus corporibus sensum et appetitum quo prosequuntur proficua et fugiunt nociva[h] ; sensus autem cum sit apprehensivus et perceptivus sive cognoscitivus rerum extrinsecarum, nullum autem corpus, unde corpus est, habet vim apprehensivam sive cognosci-

a Haec paragr. partim ad sensum in B, f. 73 v 8-11. b Cf. hic *supra*, q. 1, conc., I, A, p. 232. c Cf. Aristot., *De sensu et sensibili*, c. 1 (436 a 6-11). d Haec divisio quasi verbot. in B, f. 73 v 16-20. Et cf. Ioan. de Rupella, *Summa de anima*, I, c. 1 (p. 104). e Cf. Aristot., *Physic.*, II, t. 1 (192 b 13-14). f Haec demonstratio sequitur textum Avicennae, *De anima*, p. 1, c. 1 (f. 1 b lin. 12 ss.), qui ponitur hic infra, in fine divisionis D, p. 253. g Haec divisio quasi verbot. in B, f. 73 v 20-27. h Cf. Avicenna, *De anima*, p. 4, c. 3 (f. 19 b).

1 angelicam A. 2 corpore *add. et exp.* A. 3 *ex corr.* A. 4 conuniri A. 5 formam A. 6 natum A. 7 substantia A. 8 Isti... principio B, *om. per homoioteleuton ut videtur* A. 9 animalia A, *om.* B.

tivam, ergo necesse est quod sit ab aliqua vi supra naturam corporis vel corporalitatis in corpore exsistente. Quaecumque autem sit illa, non est nisi vis spiritualis et illam vocamus animam.

Item[1], cum videamus appetitum invidum in aliquibus corporibus, qui similiter appetitus non inest eis[2] a natura corporalitatis nec a principio extrinseco, igitur ab aliquo principio essentiali intrinseco, et non nisi spirituali.

Hoc autem adhuc manifestius est ex actu vitae. Actus autem vitae corporibus viventibus non inest ex aliquo corporali principio vel ex corporis natura[a] ; ergo necesse est in aliquibus corporibus aliquid esse principium vivificum, et istud non est nisi[3] aliquis vitalis spiritus unitus corpori tamquam forma et perfectio naturalis.

C.[b] *Tertio*[4] *sumitur experientia ex multiplici passione.* Quamvis enim corpus, ex eo quod corpus est, possit pati, tamen ex passione illata dolere non potest quia dolor non est sine sensu[c]. Nam, sicut dicit Ioannes Damascenus[d], « dolor non est ipsa passio sed sensus passionis ». Cum ergo videamus ex passionibus corporibus illatis dolorem sequi, nec potest esse ex sensu extrinseco, necesse est esse ex aliquo principio naturali sive essentiali et intrinseco ; hoc autem non est nisi aliqua vis spiritualis unita corpori sicut forma.

D. *Quarto*[e] *colligitur experientia ex corporum corruptione.* Cum videamus aliqua corpora corrumpi per transmutationem, in quibus corruptio unius est generatio alterius[f], videamus etiam aliqua corpora sic corrumpi quod remanent ad tempus in eadem figura et in eadem forma et in eadem effigie , hoc non est nisi propter defectum alicuius virtutis regitivae et contentivae corporis ; quae, cum non sit virtus corporalis, necesse est quod sit virtus spiritualis unita corpori tamquam forma et perfectio naturalis.

Sic ergo colligitur experientia evidenti esse aliquem spiritum corpori unitum naturaliter, tamquam forma.

Et[h] ista est manuductio[5] Avicennae, *VI De naturalibus*, tractatu 1 et cap. 1[i]. « Certum est, inquit, quod omnis motus, omnis actio procedit ab aliquo principio ; sed nos videmus aliqua corpora augmentari et generare sibi similia ; ergo istae operationes et isti motus sunt ab aliquo principio :

a Cf. Aristot., *De anima*, II, tt. 13 ss. ; III, t. 59 (413 a 20 ss., 434 a 22 ss.). b Haec divisio quasi verbot. in B, f. 73 v 27-31, ubi tamen omittitur Ioan. Damasc. auctoritas quae recitatur inter argumenta *contra* ubi attribuitur Ioan. Chrysost. (f. 73 r 30-34). c Cf. Aristot., *De anima*, II, t. 27 (414 b 4). d *De fide orth.*, II, c. 22 (*P. G.* 94, 939 D) ; versio Burgundionis : « Non igitur passio est dolor sed passionis sensibilitas sensus » (Fl, f. 10 a 18-19). e Haec paragr. fere verbot. in B, f. 73 v 31-34. f Cf. Aristot. *De gener. et corrupt.*, I, t. 20 (319 a 20-21). g Cf. Aristot., *De part. animalium*, I, c. 1 (640 b 34-35). h Haec auctoritas, verbot., invenitur inter argumenta *contra* in B, f. 73 r 22-26. i Id est *De anima*, cf. hic *supra*, p. 252, nota f.

1 igitur A., Queritur B. 2 eis B, ei A. 3 nisi B, ut A. 4 Tertio B, 2° A. 5 manuductio) manu devotio A.

aut ergo a forma corporeitatis, aut ab aliquo principio extrinseco, aut ab aliquo principio intrinseco supra naturam corporeitatis ; non a forma corporeitatis, quia tunc omnia corpora essent talia[1] ; nec ab aliquo princi-
286 d pio extrinseco, manifestum est ; ergo necesse est / quod sit ab aliquo principio intrinseco essentiis eorum ; quidquid illud sit, dicemus animam ». Haec Avicenna.

II. — *Secundo potest hoc*[2] *etiam*[3] *confirmari et declarari rationis efficacia.*

A. *Et*[a] *potest primo ratio sumi ex parte corporis propter sui exigentiam.* Cum enim forma inducatur in materiam secundum sui exigentiam et dispositionem, prout dicit Plato in *Timaeo*[b 4], quod Creator imprimit formas secundum[5] merita materiae, merita vocans dispositionem, corpora cum inveniuntur disposita ad susceptionem spiritualis formae, necesse est aliquod corpus perfici per spiritum seu per naturam aliquam spiritualem tamquam per formam. Videmus enim aliqua corpora simplicia, videmus et corpora mixta, videmus et complexionata. Si igitur forma elementi[6] dispositio quaedam est ad formam mixtionis et forma mixtionis ad formam complexionis, forma complexionis ad ulteriorem formam, cum non sit ibi status, ulterior autem forma non est nisi forma spiritualis[c], ergo necesse est ponere aliquam formam spiritualem.

Praeterea[d], videmus aliqua corpora homogenea, hoc est eiusdem naturae et uniformia in toto et in partibus ; sunt et aliqua heterogenea, hoc est difformia et dissimilis[7] naturae in toto et in partibus, sicut sunt corpora organica ; si ergo organa ordinantur ad aliquam operationem, quae operatio non potest esse corporis principaliter, quia ipsum corpus organum est [et] instrumentum operationis, nec potest esse alicuius spiritus ut motoris tantum, cum sint organa naturalia, ergo necesse est ponere aliquem spiritum motorem corporis naturalem ; motor autem naturalis non potest esse nisi sit corpori unitus ut forma et perfectio.

B[e]. *Secundo sumitur* [*ratio*][8] *ex parte spiritus propter ipsius indigentiam.* Cum enim sit triplex spiritus differentia, scilicet intellectualis, sensualis et vitalis sive vegetabilis qui improprie dicitur spiritus[f], spiritus intellectualis propriam vitam habet et subsistit praeter hoc quod alii vitam tribuit, spiritus autem sensualis et vitalis seu vegetabilis non habet exsistentiam propriam nec vitam sed in hoc vivit quod vitam alii tribuit et in eis idem

a Haec paragr. quasi verbot. in B. f. 73 v 35-41. b Cf. ed. cit. III, 42 A. c. Cf. Bonav., *Comment. Sent.*, II, d. 1, p. 2, a. 1, q. 2, ad 2 ; et *In hexaëmeron*, col. 1, n. 18 (II, 42 b ; V, 332 b). d Haec paragr. quasi verbotenus, aliquibus tamen mutatis pluribusque verbis omissis, in B, f. 73 v 41-74 r 3. e Huius divisionis prima paragr. ad sensum in B, f. 74 r 3-8, secunda paragr. fere verbot. in B, f. 74 r 8-10. f Cf. Aristot., *De anima*, II, tt. 13 ss. (413a 20 ss.).

1 rasia (!) A. 2 potest hoc *ex corr.* A. 3 esse A. 4 Timaeo B. Ethica A. 5 secundum B, pro A. 6 elementi B, elevati A. 7 dissimilis *ex corr.* A. 8 ratio B, *om.* A.

est vitam habere quod alii vitam dare[a] ; ergo necesse est quod corporis et spiritus una sit vita et unum[1] vitae complementum ; hoc autem nullo modo esset nisi spiritus corpori ut forma et perfectio uniretur[b].

Rursus, cum ii spiritus habeant aliquas operationes quas sine corpore impossibile est exerceri, immo nonnisi per corpus tamquam per organum naturale, sicut est actus sentiendi et vegetandi, necesse est ad complementum harum operationum spiritus tamquam perfectiones et formas corporibus naturaliter uniri[c].

C.[d] *Tertio sumitur ratio ex parte universi* quod quidem est perfectum et ordinatum, et adeo perfectum quod nihil potest vera ratione cogitari quod universum non contineat, alias universum non esset. Si igitur vera ratione cogitari potest aliqua natura composita ex spirituali et corporali, necesse est esse in hac universitate perfectissima. Et hoc dicit plane Augustinus, III libro *De libero arbitrio*[e], sicut allegatum fuit quaestione praecedenti[f]. « Potest esse, inquit, in rerum natura quod tua[2] ratione non cogitas ; non esse autem quod[3] vera ratione cogitas, non potest ; neque enim tu potes aliquid [melius in creatura][4] cogitare quod creaturae artificem fugerit ».

Amplius, cum universum sit ordinatum ita quod ordo est de essentia[5] et ratione universi adeo[6] quod nihil ibi esse potest inordinatum, secundum Augustinum[g] et Anselmum[h] ; ordo autem consistit in primis, mediis et ultimis, ut dicit Philosophus, I *Caeli et mundi*[i], et Augustinus, *83 Quaestionum*[k], et Dionysius[7], 10 cap. *Angelicae hierarchiae*[l] ; ergo necesse est[8] ad universi perfectionem vel perfectum / ordinem reperiri primas, medias 287 a
et ultimas naturas infimas[9], medias et supremas. Cum igitur natura corporalis sit infima, natura spiritualis sit suprema, necesse est esse naturam compositam et commixtam ex utraque[m], ergo necesse est spiritum seu naturam spiritualem uniri corpori, tamquam forma et perfectio naturalis.

D. *Quarto*[n] *sumitur ratio ex parte Dei.* Dicitur enim Prov. 18° : *Omnia propter semetipsum operatus est Dominus*, non propter sui indigentiam vel necessitatem, sed propter manifestandam eius potentiam, sapientiam et bonitatem. In unione autem naturali spiritus et corporis, manifestatur

a Cf. BERNARDUS, *Sermones in Cant.*, serm. 5, n. 1, et serm. 81, n. 3 (*P. L.* 183, 799 A, 1172), et vide hic infra q. 5, conc., II, D, p. 319. b Cf. ARISTOT., *De anima*, II, t. 36 (415 b 7-15). c Cf. ARISTOT., *loc. cit. sup.*, t. 37 ss. (415 15 ss.). d Haec divisio fere verbot. in B., f. 74 r 10-18. e Cap. 5, n. 13 (*P. L.* 32, 1277). f In conc., II, B, p. 237. g *De lib. arbitrio*, I, c. 6, n. 15 et *De div. quaest. 83*, q. 27 (*P. L.* 32, 1229 ; 40, 18). h *Cur Deus homo*, I, c. 25 (*P. L.* 158, 380 B). i Cf. text. 2 (268 a 11-12). k Quaest. 41 (*P. L.* 40, 27). l § 2 s. (*P. G.* 3, 274) ; ap. *Dionysiaca*, II, 920 ss. m Cf. BONAV., *Comment. Sent.*, II, d. 1, p. 2, a. 1, q. 2, fund 2 (II, 41 b). n Haec paragr. quasi verbot. in B, f. 74 r 18-24. Cf. BONAV., *Comment. Sent.*, II, d. 1, p. 2, a. 1, q. 2, fund. 1, 2, 3 (II, 41 b). o In Vulg. 16, 4 : *Universa propter...*

1 et unum B, unde vivens vivit A. 2 tua B *Aug.*, vera A. 3 a *add. et exp.* A. 4 melius in creatura B *Aug.*, *om.* A. 5 essentia B, esse A. 6 adeo B, ideo A. 7 Dionysius B, Damascenus A. 8 est B, esse A. 9 infimas B, in primas A.

eius potentia in coniunctione tam distantium naturarum ; manifestatur eius sapientia in difformitate et multiformitate naturarum productarum[1], magis enim manifestatur sapientia in maiori varietate, ergo magis manifestatur in productione naturae spiritualis, corporalis et ex utraque compositae quam ex altera tantum. Manifestatur [etiam][2] in mirabili unione utriusque naturae; nam, ut dicit Augustinus, XXI *De civitate*, cap. 10[a], nihil est mirabilius quam unio animae cum corpore. Manifestatur nihilominus eius bonitas in ampliori communicatione, dum pluribus modis se communicat : ratio enim boni est, secundum Dionysium[3], cap. 11[b] *Angelicae hierarchiae*[4], quod est sui communicativum.

Tum[c] igitur manifesta experientia, tum rationis evidentia manifestum est spiritum uniri corpori tamquam forma et perfectio naturalis, et etiam uniri debere ita quod non solum manifestatur veritas sed etiam congruitas. Et rationes quae hoc probant concedendae sunt.

[Solutio obiectorum :]

1. *Ad primum* in contrarium respondendum est quod anima ad motum corporis per se non movetur, sed per accidens. Non est autem inconveniens unum et idem per accidens moveri et per se quiescere vel etiam moveri oppositis motibus, sicut nauta in navi potest moveri motu navis deorsum et [simul][5] in navi moveri sursum sive ad oppositam partem[d]. — Vel potest dici et melius quod anima sic est in toto corpore quod in qualibet parte nihilominus tota, propter sui simplicitatem. Sed, quia totum corpus est sibi sicut unus locus, non definitur in aliqua parte nec ab aliqua parte per se dependet, sed definitur in toto ; et ideo sic movetur ad motum totius[6] quod non movetur ad motum alicuius partis[e]. Quod patet : nam manu vel pede amputato[7], nihilominus manet anima in corpore.

2. *Ad secundum* dicendum quod illud argumentum non valet. Quod patet quoniam sic possem arguere in quolibet composito ut[8] dicam : aut forma dat esse materiae aut[9] composito : non materiae quia materia est materia sine forma, nec composito quia sic daret esse sibi ipsi aut perficeret semetipsam. Et propterea dico quod anima est forma corporis et dat esse corpori, non esse corpus quia illud habet sine anima, sed esse in aliquo gradu superiori et altiori ut vivum vel sensibile et similia. Est etiam forma

a Num. 1 (*P. L.* 41, 725). b Rectius cap. 4, § 1 ; et *De divinis nominibus*, c. 4, § 1 (*P. G.* 3, 178 C, 694 B) ; apud *Dionysiaca*, II, 801 ; I, 146. c Haec paragr. ad sensum in B, f. 74 r 24-25. d Cf. Aristot., *De anima*, I, tt. 37 ss. (406 a 4 ss.). e Cf. Bonav., *Comment. Sent.*, I, d. 8, p. 2, a. un., q. 3, c. et ad 5 et 6 (I, 171 s.).

1 productarum B, ut corporum A. 2 etiam B, *om.* A. 3 Dionysium B, Damascenum A. 4 rerum A. 5 simul) *lac.* A. 6 toti A. 7 amputata A. 8 et A. 9 *ex corr.* A.

animalis « qua[1] animal est animal »[a] et dat esse ipsi animali composito. Quamvis enim aliqui antiquorum[b] posuerunt duplicem formam, formam scilicet partis et formam totius, tamen una est forma quæ dat esse materiae et facit una cum materia compositum ; illud autem [quod] vocant formam totius vel formam consequentem compositum, non est proprie forma, sed est quidditas ipsa rei vel essentia[2] ex utroque principio[3] resultans sicut humanitas hominis resultans ex unione animae et corporis quae est potius quaedam proprietas. Nec sequitur : 'ergo est forma sui ipsius vel dat esse sibi ipsi' ; duplex enim est principium rei, scilicet forma et materia : unum sicut illud quod est in potentia, aliud sicut illud quod est actus, et neutrum / habet esse per se in quantum huiusmodi, sed faciunt unum esse quod 287 b
ex utroque[4] resultat[c] ; tamen principaliter est a forma, per formam enim[5] res est in actu[d]. Ita dico in proposito quod anima est forma corporis et materiae, quod dictum est quia dat sibi aliquem gradum essendi supra naturam corporeitatis ; et est forma animalis ex eo quod perficiendo corpus tamquam materiam suam et dando sibi esse efficitur animal ex utraque ita quod utrumque principium ad hoc necessario concurrit et utraque unitatem rei corporis et esse constituit.

3. *Ad tertium* iam patet ex hoc responsio quoniam, ut dictum est[e], nec spiritus per se proprie nec corpus habet esse, sed esse est suppositi ex utroque principio compositi et ex utroque principio constituti. Spiritus enim perficiendo corpus in quodam gradu altiori supra materiam corporeitatis, totum compositum habet esse, non praecise sive omnino corporeum[6] aut praecise seu omnino incorporeum, sed compositum ex utroque. Unde et secundum comparationem ad corpus potest dici corporeum, et per comparationem ad spiritum incorporeum, et corpus participat quodam modo esse incorporeum ex spiritu, et spiritus quodam modo corporeum ex corpore ; hoc autem nullum est inconveniens.

4. *Ad quartum*[f] dicendum quod Augustinus loquitur ex suppositione sive hypothesi illorum philosophorum[g] qui dicebant animam esse de substantia Dei et tamen corpori unitam. Si enim anima est de substantia Dei et tamen vere unitur corpori secundum ipsos[7], multo fortius Deus potest eam unire sibi ipsi. — Alio modo potest dici quod, si hoc verum sit de spiritu increato, de quo loquitur ibi Augustinus, non tamen verum est de spiritu creato. Cuius ratio est quoniam spiritus creatus unitur

a Aristot., *De part. animalium*, I, c. 1 (641 a 22-23). b Inter quos Avicenna, *Metaph.*, p. 5, tract. 5 (fol. 90 a). c Cf. Aristot., *De anima*, II, t. 2 et 25 ; *Metaph.*, VII, t. 7 (412 a 6-10, 414 a 14-19, 1028 b 33 ss.), et Averroes, *Metaph.*, XII, com. 14 et 18 (VIII, 141 b et 142 d). d Cf. hic *supra*, p. 230, nota a. e Parum supra. f Haec responsio partim verbot., partim ad sensum, aliquibus omissis, aliis additis, in B, f. 74 r 34-43 : « Ad tertium... ». g De quibus cf. August., *loc. cit.* in argumento.

1 quantum A. 2 esse A. 3 *ex corr.* A. 4 utrisque A. 5 formam *ex corr.* A ; enim *interl.* A. 6 *ex corr.* A. 7 secundum ipsos) quod ipsas A.

unione personali spiritui increato per gratiam et est in omnimoda possibilitate respectu illius ; corpus autem non est gratiae susceptibile, ideo nec per se est unibile, sed spiritu mediante, ut dicit Augustinus, *Ad Volusianum*[a], et Damascenus[b] dicit hoc idem. Spiritus autem creatus non est sic in potentia respectu spiritus [increati] sicut corpus, ita quod[1] possit habere rationem materiae. — Tertio modo potest dici et forte melius quod magis et facilius in fidem recipi potest esse duobus modis, scilicet secundum superficiem[2] vel secundum intrinsecam veritatem ; uniri autem incorporeum incorporeo facilius recipitur in fidem in quamdam credulitatem quia prima fronte magis occurrit propter maiorem convenientiam et conformitatem unibiliora esse ; et est secundum intrinsecam veritatem credibilius incorporeum corporeo vel e converso uniri quam incorporeum incorporeo, nam, ut dicit Avicenna, 3 tractatu suo *Metaphysicae*[c], quanto aliqua magis recedunt a convenientia univoca tanto magis unibilia sunt, sicut patet per singula discurrenti. Et hoc videtur in suis verbis etiam Augustinus insinuare quia non dicit[3] 'possibilius', sed dicit « facilius in fidem recipitur »[d].

5. *Ad quintum* dicendum quod duo sunt quae maxime unionem excludunt, scilicet identitas et contrarietas : identitas propter indistinctionem et indistantiam, quia non possunt uniri nisi quae distincta sunt, nihil enim sibi ipsi unitur ; contrarietas, propter repugnantiam quoniam quae sibi repugnant in unum convenire non possunt manente repugnantia. Et secundum hoc duo sunt quae ad unionem maxime requiruntur, scilicet distantia et distinctum, et ordo unibilium et unius ad aliud inclinatio. Et ideo optime dicit *Avicenna*[e] quod aliqua quanto magis recedunt a convenientia univoca, tanto magis sunt unibilia. Unde individua eiusdem speciei
287 c unibilia non sunt, et quae maxime a se distant magis / sunt unibilia sicut materia et forma ; et ideo corpus et spiritus, etsi ad invicem distent[f], tamen, quia ad se invicem inclinantur et ordinantur[g], multum unibilia sunt. Et quod contraria non possunt uniri non est propter distantiam, quam unio praesupponit, sed propter repugnantiam. Corporeum autem et[4] incorporeum non sunt contraria nisi per modum, non secundum rem ; tamen[5] sub istis nominibus 'corporale' et 'spirituale', sive 'corpus' et 'spiritus', non sunt contraria, quamvis sint diversa ; unde argumentum falsum supponit.

6. Et per hoc patet *ad sextum* quia, ut dictum est, non est simile. Nam opposita propinqua in genere habent contrarietatem et repugnantiam ;

a *Epist. 137*, c. 2, n. 8 (*P. L.* 33, 519). b *De fide orth.*, III, c. 6 (*P. G.* 94, 1006 B), versio Burgundionis (Fl, f. 13 b). c Cap. 2 (f. 78 cd). d Vide hic supra, in arg., p. 247, s. notas. e *Loc. cit. supra*. f Cf. Aristot., *De anima*, II, t. 21 (413 b 24-27). g Cf. August., *De Gen. ad litt.*, XII, c. 35, n. 68 (*P. L.* 34, 483).

1 ita quod) itaque A. 2 *ex corr.* A. 3 facilius vel *add.* A. 4 *corr. ex* at A. 5 *ex corr.* A.

ideo unum non potest esse alterius forma ; sed opposita remotiora, etsi habeant diversitatem, non tamen habent contrarietatem, nisi per modum dicendi, nec repugnantiam, sed potius ordinem ad invicem et inclinationem mutuam.

7. *Ad septimum* posset dici, concessa prima propositione, quae est Augustini, quod omnis spiritus sit simpliciter[1] nobilior quam[2] corpus ; quod corpus caeli non possit esse corporis alicuius forma non est propter nobilitatem[3], nec quod spiritus possit est propter sui[4] ignobilitatem, quoniam esse videtur et nobilitatis dare alii vel communicare suum esse. Et quia corpus caeli est simpliciter corpus, et corpus omne habet quod sit corpus de natura sua et per suam formam, illud esse sibi non dat, nec potest sibi dare aliud esse supra illud corporeum ; ideo non potest esse forma. — Vel[a] dicendum quod nobilitas vel ignobilitas nihil facit ad istam unionem, sed ordo, ut dictum est[b], et inclinatio naturalis huius ad hoc. Et quia corpus aliquod est in potentia ad alium gradum essendi, utpote dispositum et ordinatum ad vitam, corpus autem de se non habet, non potest habere istam perfectionem nisi per rem alterius generis quae ordinatur ad hoc. Igitur quia corpus, unde corpus in genere, non indiget perfectione, ulteriorem autem autem non potest dare corpus sed spiritus, ideo sic est spiritus corpori unibilis ut[5] perfectio, sed non corpus corpori.

8. *Ad octavum* dicendum quod esse in actu est duobus modis, scilicet in actu completo et ultimato, vel in actu incompleto et in potentia atque ad actum ulteriorem ordinato. De duobus entibus in actu completo et ultimato, unum fieri non potest et ideo nec sunt unibilia ; sed ex duobus actu entibus incompleto tantum et in potentia et ad ulteriorem actum ordinato potest fieri unum, ac per [hoc] etiam sunt unibilia. Ita est in proposito quoniam corpus, licet sit in aliquali actu per suam formam, unde est corpus, tamen incompleto et in potentia ad actum ulteriorem, utpote ad actum vitae, et ideo est materiale respectu illius ; et spiritus, licet actus sit, non tamen est proprie in actu propter inclinationem sui ad corpus ; et ideo ex eis vere unum fit et unibilia sunt sicut perfectio et perfectibile, sicut materia et forma.

9. *Ad nonum* dicendum quod illud verum est de contrariis et quae uniuntur per mixtionem, quae possunt invicem commisceri ut ex eis aliquod unum fiat nisi transmutatis et alteratis et remissis in suis actualitatibus ac per hoc adaequatis. Sed / non est verum de principiis naturalibus rei ad 287 d
quorum[6] unionem sufficit mutua inclinatio et ordinatio, sicut materiae et formae, et corporis et spiritus seu animae, quorum unum est in potentia,

a Haec responsio ad sensum in B, f. 74 v 1-6 : « Ad quartum... ». b Parum supra.

1 simpliciter nobilior *corr. ex* nobilior simpliciter A. 2 ad A. 3 nobl *add. et exp.* A. 4 sumi A. 5 forma sive *add. et exp.* A. 6 quarum *ex corr. et add. sed exp.* inclina A.

reliquum in actu. — Vel posset dici quod et ista transmutantur, et sortiuntur[1] quoddam aliud esse, et fiunt[2] in actu in composito.

10. *Ad decimum* dicendum quod non sequitur illud inconveniens. Quando enim dicit Philosophus vel Magister quod, quando invenitur aliquod compositum ex aliquibus duobus et contingit unum[3] inveniri per se, et alterum per se[4], ut si est aliquid compositum ex spiritu et corpore et inveniatur corpus per se, et spiritus per se, non intelligit in eadem specie vel de eodem spiritu numero sed in genere illo. Unde invenitur aliquis spiritus, non tamen ille ex quo et corpore componitur aliquid nec in eadem specie. Et sic arguit Aristoteles contra Platonem qui posuit [formas] separatas primo, postmodum imprimi et uniri materiae. — *Et si obiciatur* de anima intellectiva quae a corpore separatur, *dico* quod separatur per accidens propter poenam peccati; et si separatur quantum ad actum, non tamen ad aptitudinem, appetitum et inclinationem, immo semper remanet unibilis; et ideo separata, secundum Augustinum, in fine *Super Genesim*[a], non habet proficuum naturae suae modum et propter istum appetitum retardatur ne libere possit [pergere][5] in ipsum summum caelum.

11. *Ad undecimum* dicendum quod nobilitas alicuius rei attenditur secundum exigentiam conditionum[6] naturae suae. Aliquid enim est nobilitatis in una quod est ignobilitatis in alia[7], et alia est nobilitas formae, alia materiae. Nobilitas materiae est dispositio ad formam[b] et quanto magis disposita est et ad meliorem formam, tanto est nobilior. Corpus autem caeleste, quamvis sit nobilissimum corporum simpliciter, non tamen est nobilissimum in ratione materiae, quia habet conditiones materiae dispositae ad animam repugnantes, quia [anima] requirit compositionem, mixtionem et complexionem quae in illo corpore simplicissimo esse non possunt; sed corpus nobilissimum in genere perfectibilium est illud quod nobiliore mixtione et aequaliori complexione complexionatum et mixtum est et magis organicum. Unde dicit Philosophus quod, quia homo intelligit, ideo habet manus, ut fuit quaestione praecedenti[c] allegatum.

12. *Ad duodecimum* iam patet responsio quoniam non est simile de distantia locali et essentiali in proposito quoniam localis distantia habet repugnantiam quamdam et ideo uniri quae sic distant non possunt nisi unitione[8] locorum; sed distantia secundum essentiam habent quamdam proportionem, inclinationem et ordinationem mutuam secundum esse, et ideo secundum essentiam[9] mutari non est necesse. Quae autem distant secundum essentiam ita quod habent repugnantiam, verum est; sic contraria, quae necessario et ad invicem transmutari et alterari ad hoc

a Id est *De Gen. ad litt.*, XII, c. 35, n. 68 (*P. L.* 34, 483). b Cf. Bonav., *Comment. Sent.*, II, d. 18, a. 2, q. 1, ad 1 (II, 420 a). c Arg. 14 (p. 230, vide notam d).

1 aliud esse *add.* A. 2 fuit A. 3 alterum A. 4 per se) et alterum A. 5 pergere) *lac.* A. 6 et *add. et exp.* A. 7 alio A. 8 *corr. ex* unitatione A. 9 *ex corr.* A.

videntur. — Vel posset dici, ut praedictum est[a], quod aliquo modo transmutantur dum sortiuntur aliud esse et fiunt actu in composito.

13. *Ad decimum tertium* dicendum quod quaelibet forma substiantialis dat esse substantiale ; sed sicut plures formae possunt esse in eodem, ita et plures esse secundum gradum formarum, ita quod, quando separatur forma substantialis, compositum destruitur et non / manet ens : unde, 288 a
separata anima, destruitur animal[b], sed etiam corpus corrumpitur sive destruitur et non manet ens quantum ad illud esse quod anima sibi dabat, quia per corruptionem[c] et separationem animae etiam [esse][1] substantiale interimitur[2] ; sed tamen manet sibi illud [esse] quod habebat ex alia forma ; sed de unitate vel pluralitate formarum alia quaestio est quam hic determinandam non suscepimus[d].

14. *Ad decimum quartum* dicendum quod illud argumentum spectat ad quaestionem sequentem, sed tamen possumus dicere ad praesens quod non magis est absoluta potentia quam essentia, et anima intellectiva est perfectio corporis humani secundum essentiam et potentias intellectivas ; unde et intelligere est actus coniuncti[e]. — Quod autem dicit Philosophus quod intellectus nullius partis corporis est actus, dico quod sensus est iste : quod potentia intellectiva non determinat sibi aliquam partem seu organum in corpore quia omnino est absoluta nec est alligata organo corporali sicut potentiae et vires sensitivae.

15. *Ad decimum quintum* dici posset uno verbo quod Philosophus loquitur ibi[3] de generatione quae est per transmutationem naturae, « generatio unius est corruptio alterius »[f], non de generatione quae est per propagationem corporalem[4] animalium perfectorum, aut quae est per putrefactionem cuius est generare aequivoca, sicut animalium imperfectorum, et tunc nihil est[5] ad propositum. — Vel potest dici ad idem quod terminus generationis non est tantum forma sed compositum ex materia et forma[h], ac per hoc nec anima sed animal, et illud generatur

a Hic supra, ad 9 (p. 260). b Cf. Aristot., *De part. animalium*, I, c. 1 (641 a 18-19). c Cf. Aristot., *loc. cit.* et *Meteorologic.*, IV, c. 12 (640 b 34 ss., 389 b 31 ss.), et vide etiam hic *supra* p. 251 notam d. d Hanc quaestionem Mattheus agit in *Quaest. de anima XIII*, [q, 6], B, ff. 85 r-88 v, quae partim edita est a Roberto Zavalloni in *Richard de Mediavilla et la controverse sur la pluralité des formes* (*Philosophes Médiévaux*, II), Louvain, 1951, p. 199-210, et *Quoblibet III*, [q. 5], D, f. 199 b-200 d. e Cf. Aristot., *De anima*, I, t. 64 (408 b 13-15). f Aristot., *De gener. et corrupt.*, I, t. 20 (319 a 20-21). g Cf. Aristot., *De animal. historiae*, V, c. 1 (539 a 22-23) ; Averroes, *Metaph.*, XII, com. 13 (VIII, 140 d 29-32, 141 a 34-36) ; et Maimonides, *Dux perplexorum*, I, c. 72 (*Rabbi Mosis Majemonidis liber Doctor perplexorum*, Basilae, 1629, p. 143). h Cf. Pseudo-Beda, *Sententiae philosoph. ex Aristot. collectae:* « *Generans non facit formam* (VII *Metaphys.*) Scilicet solitarie vel tanquam terminum completum generationis : talis enim terminus generationis est ipsum compositum » (*P. L.* 90, 1000 A).

1 esse) *lac.* A. 2 *ex corr.* A. 3 *interl.* A. 4 corporalem) corpus est A. 5 tantum forma *add. et exp.* A.

et ad illud generatio terminatur. — Sed cum *responsio ad probationem minoris* dicit quod subiectum generationis est non-ens simpliciter sed alterationis est ens simpliciter, *dico* quod appellat ens[1] simpliciter subiectum ens completum in actu quod est subiectum accidentium, et illud est subiectum alterationis quae est generatio secundum quid, non-ens simpliciter illud quod non habet esse substantiale completum in actu. Quamvis autem corpus in se consideratum sit ens simpliciter, tamen in quantum est in potentia et ordinatum ad ulterius esse per ulteriorem formam, est non-ens simpliciter. Et semper forma prior, licet in comparatione ad materiam sit actu et det esse aliquod, tamen in comparatione ad formam posteriorem et ulteriorem est in potentia et dispositione materiali[2] et tenet se ex parte materiae, et sic usque ad ultimam omnes formae[3] intermediae sunt actu respectu praecedentium et in potentia respectu subsequentium. — *Quod obicit de loco*, manifestum est quod loquitur de generatione elementorum in qua simul acquiritur locus cum forma, et quantum acquiritur de[4] forma tantum acquiritur de loco[a] ; et ideo cum [dicit] 'quidquid generatur non est in loco', non loquitur de generatione animalium quorum formae per se in loco non sunt nec ipsa habent determinatum locum. Attendendum est tamen quod[5] subiectum generationis et ens est et in loco est quodam modo, non quod sit aliquod corpus commune omnibus elementis quod sit generationis subiectum, quia prima forma corporea est forma elementaris et elementa sunt prima corpora[b] ; tamen, quia materia nunquam est sine forma, quoniam nunquam scilicet[6] separatur a morphaeis, ut dicitur II *De generatione*[c], semper sub forma abicienda [est] usque ad ultimum introductionis formae introducendae, ita quod illud subiectum est compositum ex materia et forma. Tamen generatio non est ex hoc sed ex non-illo. Unde 'ignis generatur ex aqua', ista per accidens, secundum Philosophum, V *Physicorum*[d], sed 'ex non-igne',
288 b ista[7] est / per se ; ergo ex aqua, non in quantum aqua, sed in quantum non-ignis ; et ideo est ex ente actu sive simpliciter per accidens, sed [ex] non-ente per se ; non omnino non-ente, sed non-ente actu, ente tamen in potentia, sicut dicit Philosophus, ibidem[e].

16. *Ad decimum sextum* dicendum quod quoddam est indivisibile sive impartibile in genere quantitatis corporeae, et istud est impartibile propter parvitatem, dicamus ita, et de hoc verum est quod impartibile additum[8]

a Cf. Averroes, *De caelo*, IV, com. 25 (V, 111 b 10 ss.). b Cf. Averroes, *loc. cit.*, III, com. 67 ; et *Metaph.*, XII, com. 11 (V, 104 d ss. ; VIII 140 a). c Aristot., *De gener. et corrupt.*, I, t. 29 (320 b 16-17). Cf etiam Averroes, *Metaph.*, VII, com. 39 : « Impossibile est formam esse sine materia, cum sit impossibile materiam esse sine forma » (VIII, 90 b 2-4). d Text. 7 et 8 (225 a 1 ss.), cf. etiam Averroes, super hunc librum, com. 8 (IV, 98b). e *Loc. cit.* Cf. etiam *ibid.*, I, t. 75, 76 ; *De gener. et corrupt.*, I, tt. 11 ss. ; *Metaph.*, XIII, c. 2 (191 b 13-26, 317 a 32 ss., 1089 a 15-31).

1 *corr. ex* esse A. 2 materialis A. 3 *ex corr.* A. 4 loco *add. et exp.* A. 5 et *add.* A. 6 nunquam scilicet *interl.* A. 7 ista est *rep.* A. 8 *corr. ex* additur A.

impartibili, ut punctus puncto, quia tangit secundum totum[1], non faciunt aliquid maius, et de hoc[2] loquitur Philosophus ibi ; nec etiam additum partibili[3], unde punctus nihil addit[4] ad lineam[a]. Quoddam[5] est impartibile vel indivisibile in genere substantiae, et istud est impartibile vel indivisibile propter simplicitatem, et istud sic est impartibile secundum quantitatem quod tamen, licet non habeat extensionem dimensualem, habet tamen virtualem, et istud cum alio potest aliquid facere [maius]. Talis est spiritus, tamen spiritus corpori per tactum non unitur proprie, quia tactus non est [nisi] quantitatum[6] corporearum. Si autem velit extendere propositionem ad omne illud quod secundum totum aliud tangit, tunc non haberet veritatem quoniam materia et forma tangunt se secundum totum eo modo quo possumus ibi tactum ponere et tamen unitae[7] faciunt aliquid maius.

17. Per[b] hoc patet responsio *ad decimum septimum* quoniam duplex est adaequatio, scilicet commensurationis et proportionis. Adaequatio commensurationis nihil facit ad unionem formae cum materia, nec ad illam requiritur quia materia exigit formam sibi proportionatam et e converso[c]. Quamvis igitur inter spiritum et corpus non sit adaequatio commensurationis, quia hoc quantum divisibile, iste[8] autem non [quantus] nec divisibilis, est tamen adaequatio proportionis propter mutuam inclinationem et ordinem unius ad alterum[d]. Et in eo ipso quod spiritus non est divisivus sed simplex et indivisibilis, magis potest corpus perficere secundum totum et secundum omnem sui partem quia sic est in toto quod in qualibet parte totius[9].

18. *Ad decimum octavum* iam patet pro parte responsio. Dico enim quod omnis materia per se et immediate unitur suae formae, sicut loquimur hic de medio. Propter quod intelligendum quod, ut dicit Commentator, super I *Physicorum*[e], quaecumque sunt inter materiam primam et formam ultimam, composita sunt ex materia et forma. Philosophus, II *Metaphysicae*[f], dicit quod materia prima recipit formas magis communes et illis mediantibus formas minus communes usque ad ultimam. Prima igitur materia unitur immediate primae formae et est compositum ex prima forma et prima materia. Quia totum est materia respectu formae sequentis, unitur sibi immediate ; et sic de ceteris usque ad animam cui corpus ut sua materia immediate unitur ; ut enim dictum est, formae mediae, licet

a Cf. Bonav., *Comment. Sent.*, III, d. 9, dub. 2 (III, 222 b, et vide, p. 280, notam 5). b Haec responsio ad sensum in B, f. 74v 6-10 : « Ad quintum... » c Cf. hic supra, p. 249, nota g. d Cf. hic supra, p. 258, nota g. e Com. 1 : « Quae enim sunt praeter primam materiam et ultimam formam cuiuslibet rerum naturalium sunt materiae compositae et formae compositae » (IV, 4b 41-42). f Cf. Pseudo-Beda, *Sententiae philosoph. ex Aristot. collectae* : « Materia prima, primo recipit formam universalem, deinde minus universalem (Commentator, XII *Metaph.*) » (*P. L.* 90, 1013 A). g Hic supra, ad 15, p. 262.

1 et *add.* A. 2 hec A. 3 additur partibile A. 4 nihil addit) nichiado n. (!) A. 5 illud A. 6 *ex corr.* A. 7 unita A. 8 istud A. 9 toti A.

respectu praecedentium sint formae, tamen respectu sequentium una cum suis materiis sunt [materiae], materiae[1] habent enim rationem.

19. *Ad decimum nonum* respondendum est per interemptionem minoris quoniam ea quae differunt secundum genus magis sunt unibilia ad constituendum aliquid unum[2] non tantum secundum genus sed secundum speciem et numerum, quam[3] quae sunt idem secundum genus ; immo quae idem sunt secundum genus convenire non possunt, ut visum est[a]. Et dicit Avicenna[b] quod ea quae magis recedunt ab unitate vel communione univoca magis sunt unibilia et ex eis potest unum constitui, sicut apparet ex materia et forma.

20. *Ad vigesimum* dicendum quod aliqua sunt unibilia per adhaesionem tantum, et ista sunt entia actu, et ideo ex eis vere unum non fit, sicut duo
288 c ligna uniuntur vel duae tabulae. Aliqua sunt / unibilia per commixtionem, et illa quidem actu sunt entia, sed tamen non manent in suis actualitatibus, alias non fieret ex eis unum mixtum. Aliqua sunt unibilia per compositionem vel unius tertii constitutionem, et ista non sunt actu entia, alias ex eis unum non fieret, sed unum est in potentia, alterum in actu. Posset tamen dici quod unibilia aliquo modo sunt entia ; quod enim nihil est alii uniri non potest ; materia autem, quamvis non sit ens simpliciter, tamen non est nihil, immo aliquo modo est ens et, licet non in actu, tamen in potentia.

d. Ad ultimum argumentum pro parte altera, quia concludit de spiritu angelico, dicendum quod, ut dictum fuit quaestione praecedenti[c], perficere materiam exutam, licet sit quodam modo nobilitatis et attestetur efficaciae et virtuti, tamen [est] cum imperfectione annexa, quia spiritus corpori unitur propter sui imperfectionem utpote quia non potest per se subsistere, ut spiritus irrationalis, vel quia creatur in potentia ad aliquam perfectionem quam acquirit in corpore, sicut spiritus rationalis, et cum hoc, uterque habet naturalem et essentialem [inclinationem] ad corpus ; et ideo spiritus angelicus, qui spiritus perfectus et actualis et absolutus [est], corpori ut perfectio uniri non potest. — Est tamen intelligendum quo modo una forma perficit duas materias ; quemadmodum enim, ut dictum est[d], licet forma per comparationem ad materiam habeat rationem formae, tamen per comparationem ad formam ulteriorem totum illud compositum est sicut materia ita quod, quamvis materia substantiae spiritualis per comparationem ad formam suam materialis sit et in potentia, tamen per comparationem ad materiam corporalem actu exsistens per formam suam totum compositum illud est forma corporalis materiae, sine praeiudicio.

a Cf. hic supra, arg. 5 et ad 5, pp. 248, 258. b *Metaph.*, tract. 3, c. 2 (fol. 78cd). c In conc., II, A, pp. 236s. d Hic supra, ad 15 et ad 18, pp. 262s.

1 *ex corr.* A. 2 aliquid unum *corr. ex* unum aliquid A. 3 quoniam A.

[QUAESTIO III.]

Tertio quaeritur utrum sit ponere aliquem spiritum intellectualem coniunctum corpori ut forma materiae et perfectio perfectibili[a].

Et quod non, videtur :

1. Philosophus, IX *Metaphysicae*[b] : « Idem est agens transmutans materiam et inducens formam », alias ex materia et forma non fieret unum nisi per accidens, sicut patet in artificiatis. Quia enim aliud agens transmutat materiam et aliud inducit formam, ex materia et forma artificiali non fit unum nisi per accidens. Si igitur aliquis spiritus intellectualis unitur corpori ut forma et agens naturale transmutat materiam corporalem ad susceptionem formae, ergo inducit formam ; sed agens naturale nullo modo[1] materiae potest inducere formam intellectualem quia non subest virtuti[2] naturae ; ergo spiritus intellectualis nullo modo potest esse corpori unitus sicut forma materiae.

2. Item, si spiritus intellectualis unitur corpori ut forma materiae, istud aut competit sibi per se et per essentiam aut per accidens. Si per se et per essentiam, ergo competit sibi necessario ; necessarium autem est quod impossibile est aliter se habere ; ergo spiritus intellectualis omnino esset a corpore inseperabilis, quod est falsum quia hoc genus animae separatur sicut perpetuum a corruptibili, ut dicit Philosophus, *De*[3] *anima*[c]. Si per accidens, ergo ex spiritu et corpore non fit vere unum nisi per accidens, quod est contra propositum, nos enim quaerimus utrum uniatur sicut forma substantialis.

3. Item[4], cum omnis forma quae unitur materiae corporali est forma materialis, si igitur spiritus intellectualis unitur materiae corporali, ergo est forma materialis ; ergo recipit formas sive species materialiter sive sub esse materiali ; sed species sub esse materiali non sunt intelligibiles nisi in potentia[d] ; ergo spiritus intellectualis nec actu intelligeret nec reciperet species intelligibiles cum oporteat[5] species abstrahi[6] et denudari a

a De hac quaestione, cf. praesertim : Mattheus ab Aquasp., *Quaestiones de anima XIII*, [q. 2] : « Secundo queritur utrum ponere sit aliquem spiritum intellectualem coniunctum corpori ita quod sit forma et perfectio corporis » (B, f. 74v-76v) ; et Thom. Aquin., *Summa theol.*, I[a], q. 76, a. 1 (V, 208-210). b Rectius cf. Averroes, *Metaph.*, VII, com. 31 (VIII, 85c 35ss.). Ad litteram apud Pseudo-Bedam, *Sententiae philosoph. ex Aristot. collectae* (*P. L.* 90, 1006 D). c Lib. II, t. 21 (413b 25-27). d Cf. Aristot., *De anima*, III, t. 16 (430a 6-7).

1 nullo modo) naturaliter A. 2 virtuti *corr. ex* virtute A. 3 in A. 4 Sed A. 5 oporteat) que recit (l) A. 6 abstrahi) ab ista A.

materia et conditionibus materialibus[a], ergo non esset spiritus intellectualis ; ergo etc.

288 d 4. Item[b], materia et forma dependent a se invicem, nam, ut / dicit Philosophus, II *Physicorum*[c], forma et materia sunt in capitulo relationis ; sed spiritus intellectualis a corpore non dependet[d] ; ergo spiritus intellectualis non potest uniri corpori ut perfectio vel forma.

5. Item[e], quod per naturam suam est a corpore separatum et absolutum, impermixtum et immateriale, corpori non unitur ut forma ; sed spiritus intellectualis est separatus, absolutus, impermixtus et immaterialis ; ergo nullo modo unitur corpori ut forma. — *Probatio minoris* manifesta est per Philosophum, III *De anima*[f], ubi dicit quod intellectus separatus, impermixtus et immaterialis nec est corpus nec virtus in corpore ; ergo etc.

6. Item, *si dicatur* quod loquitur de intellectu prout nominat[1] potentiam, non prout nominat substantiam intellectivam[2], sicut et ibidem[g] dicitur quod intellectus nullius partis corporis est actus quia non determinat sibi organum corporale nec operationem suam per aliquod organum corporale exercet — *contra* : non minus est absoluta essentia quam potentia ; si igitur potentia omnino est a corpore absoluta ; ergo etc.

7. Item, Avicenna, *VI De naturalibus*, tractatu 5, cap. 2[h] : « Impossibile est essentiam quae format intelligibilia[3], esse in corpore » ; sed spiritus intellectualis format intelligibilia[4] ; ergo impossibile est esse in corpore ; sed quod non potest esse in corpore non potest corpori uniri ut forma ; ergo etc.

8. Item, omnis forma quae naturaliter et substantialiter unitur materiae ita quod facit cum materia vere unum, eius operatio naturalis perficitur in materia nec aliquo modo per materiam impeditur, ista videtur esse manifesta ; sed operationes naturales spiritus intellectualis impediuntur per corpus ; ergo spiritus intellectualis ut forma materiae non unitur. — *Probatio minoris est* per Augustinum, VII *Super Genesim*[i], VI *Musicae*[k] et *De immortalitate animae*[l], ubi manifeste dicit quod anima quantum ad operationes intellectuales per sensus corporeos impeditur ; et quando vult aliquid verum intellectualiter speculari, avertit se a corporis sensibus

a Cf. Aristot., *loc. cit.*, tt. 28 ss. (431a lss.) ; et Averroes, *De anima*, III, com. 16 (VI, 169c). b Hoc arg. ad sensum et diffusius in B, f. 74v 27-31. c Text. 26 (194b 9). d Cf. Aristot., *De anima*, III, t. 6 (429a 24-27). e De hoc arg., cf. Thom. Aquin. *Summa theol.*, *loc. cit.*, arg. 1 (V, 208). f Text. 4-7 (429a 18ss.). Et cf. Averroes, hic, com. 4 : « Neque est corpus, neque virtus in corpore » (VI, 160a 62). g *Loc. cit.*, et vide hic supra, p. 250, notam a. h « Impossibile igitur est ut essentia quae format intelligibilia sit existens in corpore aliquo modo » (f. 23bc). i Cap. 14, n. 20 (*P. L.* 34, 363). k Cap. 4, n. 7 ; c. 13, n. 39 (*P. L.* 32, 1166, 1184). l Cap. 10, n. 17 (*P. L.* 32, 1029s.) ; et cf. etiam *Retract.*, I, c. 11, n. 2 (*P. L.* 32, 601).

1 formam *add. et exp.* A. 2 intellectum A. 3 format intelligibilia *Avicen.*, fuerit intelligibilis A. 4 format intelligibilia) fuerat intelligibilis A.

tamquam exsistentibus sibi non adiumento[1] sed impedimento ; et dicit quod hoc sensit et experitur in se, et quanto magis avertit [se] a corporeis sensibus tanto purius verum intuetur.

9. Item, Augustinus, II libro *De sermone Domini in monte*[a], dicit quod natura superior et nobilior ex admixtione sui[2] cum natura inferiori sordescit ; sed spiritus intellectualis superior est et nobilior quam aliquod corpus[b] ; ergo, si unitur corpori ut forma, ex illa unione sordescit ; ergo omnino praeiudicat natura intellectualis corpori[3] uniri ut forma.

10. Item[c], omnis [forma][4] determinatur et artatur secundum[5] naturam materiae cuius est forma ; si igitur spiritus intellectualis unitur corpori ut forma materiae, ergo artatur et determinatur secundum illam ; ergo spiritus intellectualis esset artatus[6] et determinatus in cognoscendo nec[7] esset omnium cognoscitivus ; sed spiritus intellectualis non determinatur nec artatur ad aliquod cognoscibile[d] ; ergo etc.

11. Item, si spiritus intellectualis corpori unitur ut forma, quaero quo modo unionis : aut enim unitur per se, aut per accidens. Si per accidens : aut per collationem[8] sive adhaesionem, aut per colligationem, aut per agglutinationem ; nullo istorum modorum, ut videtur, spiritus intellectualis corpori unitur. Si[9] per essentiam, contra : per essentiam uniri non possunt quorum utrumque est in actu[e] ; sed corpus est in actu per formam et spiritus intellectualis per suam aut saltem ipse est actus cum sit forma ; ergo corpori essentialiter uniri non potest[f].

12. Item, omnis forma quae unitur materiae naturaliter, unitur secundum aliquas dispositiones naturales ita quod, materia exsistente disposita ultima dispositione quae est necessitas, necessario introducitur[10] forma et simul sunt[11] illa ultima dispositio et formae / introductio. Inde[12] arguo sic : 289 a
quaecumque ita se habent quod ad unum sequitur aliud necessario, et posito uno ponitur aliud, quod potest in unum potest in aliud ; si ergo spiritus intellectualis unitur corpori ut forma naturaliter et secundum aliquas dispositiones naturales, et natura potest corpus disponere dispositione quae est necessitas ad talem formam, ita quod necessario, corpore sic exsistente disposito, spiritus intellectualis corpori unitur, ergo natura potest inducere, immo producere spiritum intellectualem ; sed istud omnino falsum est ; ergo etc.

13. Item, sicut se habet materia intransmutabilis ad formam intrans-

a Cap. 13, n. 44 (*P. L.* 34, 1289). b Cf. hic supra, q. 2, arg. 7, p. 248 et vide notas. c Hoc arg. ad sensum in B, f. 74v 33-36. Cf. Thom. Aquin., *Summa theol.*, *loc. cit.*, arg. 2 (V, 208a). d Cf. Aristot., *De anima*, III, t. 4 (429a 18-20). e Cf. Aristot., *Metaph.*, VII, t. 49 (1039a 9-10). f Cf. hic *supra*, q. 2, arg. 8, probat. minoris, p. 248.

1 *ex corr.* A. 2 *ex corr.* A. 3 *corr. ex* corpus A. 4 forma) *lac.* A. 5 quod A. 6 *corr. ex* artatas A. 7 aut A. 8 cognationem A. 9 Sed A. 10 introducere A. 11 simul sunt) similiter A. 12 *corr. ex* unde A.

mutabilem[1], ita materia transmutabilis ad formam transmutabilem ; ergo, permutata proportione, sicut se habet materia intransmutabilis ad formam transmutabilem, ita materia transmutabilis ad formam intransmutabilem ; sed materia intransmutabilis nullo modo est susceptibilis formae transmutabilis ; ergo nec materia transmutabilis formae intransmutabilis ; sed corpus naturale transmutabile est, spiritus intellectualis intransmutabilis ; ergo corpus naturale nullo modo est susceptibile[2] spiritus intellectualis ita quod ut forma sibi uniatur.

14. Item, sicut se habet lux ad lucere, ita intellectus ad intelligere, secundum comparationem Augustini, in I libro *Soliloquiorum*[a] ; sed lux non potest esse sine lucere, nec lucere potest separari a luce ; ergo nec intellectus sine intelligere, nec intelligere separari ab intellectu ; sed homo potest esse absque hoc quod intelligat ; ergo homo est homo praeter intellectum ; ergo intellectus seu spiritus intellectivus non est hominis forma et perfectio. — *Probatio minoris* apparet ex experientia in parvulis, in furiosis[3], in dormientibus.

15. Item, quanto forma est nobilior et efficacior, tanto magis potest figere et stabilire materiam suam ; sed forma intellectualis nobilior et efficacior est quam aliqua forma corporalis[b] ; ergo magis potest suam materiam figere et stabilire ; sed aliqua forma corporalis adeo est efficax, adeo nobilis quod omnino suam materiam figit et stabilit, ita quod dissolvi non potest, sicut[4] forma caeli[5] ; ergo, si spiritus intellectualis uniretur corpori sicut forma, omnino corpus figeret et stabiliret ita quod dissolvi non posset, sed istud est falsum ; ergo etc.

16. Item, agere non est formae vel materiae sed totius compositi, nam omnes actus suppositorum sunt, secundum Damascenum[c] et Philosophum[d] ; sed spiritus intellectualis habet operationem praeter corpus a corpore separatus[6] ; ergo spiritus non est unitus corpori ut forma.

17. Item, omnis forma naturalis unitur suae materiae ita quod sic est in toto tota quod non tota in qualibet parte : non enim tota forma aquae est in qualibet parte aquae[e] ; sed spiritus, maxime intellectualis, sic est in corpore toto totus quod est totus in qualibet parte[f] ; ergo spiritus

a Cap. 8, n. 15 (*P. L.* 32, 877). b Vide hic *supra*, p. 248, notas h, i, k. c *De fide orth.*, III, c. 15 (*P. G.* 94, 1054 C ss.) ; versio Burgundionis (Fl, f. 16a 54ss.). d Cf. *Ethic. Nicom.*, VI, c. 7, et etiam *Metaph.*, I, c. 1 (1141b 16, 981a 17) ; et vide Pseudo-Bedam, *Sententiae philosoph. ex Aristot. collectae* : « Actus sunt suppositorum » (*P. L.* 90, 967 C). e Cf. *Summa Hales.*, II-1, n. 347 (Ad Claras Aquas, 1924ss., II, 422a) ; et Bonav., *Comment. Sent.*, II, d. 8, p. 2, a. un., ad 1 (II, 171b). f Cf. Ioan. Damasc., *De fide orth.*, I, c. 13 (*P. G.* 94, 854 A) ; versio Burgundionis (Fl, f. 5d 6-9) ; August., *De immort. animae*, c. 16, n. 25 ; *Epist. 166*, c. 2, n. 4 ; *Contra ep. Mani.*, c. 16, n. 20 ; *De Trinitate*, VI, c. 6, n. 8 (*P. L.* 32, 1034 ; 33, 722 ; 42, 185, 929) ; Pseudo-August., *De spiritu et anima*, c. 18 (*P. L.* 40, 794) ; Cassiodorus, *De anima*, c. 2 (*P. L.* 70, 1284 B).

1 *corr. ex* transmutabilem A. 2 susceptibilis A. 3 *corr. in marg. ex* pueris A'. 4 sicut A, *quod exp. false ut vid.* A'. 5 forma caeli *corr. in marg. ex* sedis oculi A'. 6 *corr. ex* separatur A'.

intellectualis non est in corpore, sicut forma naturalis in materia[1] ; ergo etc.

18. Item[a], inter formam et materiam sive perfectionem et perfectibile debet esse proportio et similitudo[b] ; sed inter corpus et spiritum intellectualem nulla est proportio, nulla similitudo, cum sint diversorum generum[c] ; ergo spiritus intellectualis non potest esse corporis forma.

19. Item, omnis forma quae est in materia est materialis ; sed spiritus intellectualis nullo modo est materialis quia omnino immaterialis, impermixtus et separatus, secundum Philosophum[d] ; ergo nullo modo potest esse forma materialis ; ergo nec ut forma[2] uniri materiae.

20. Item[e], materia et forma sunt principia generis et quamvis per se non sint[3] in genere, sunt tamen in genere per reductionem et reducuntur ad idem genus ; sed corpus et spiritus intellectualis ad idem genus non possunt reduci cum sint differentiae primae dividentes genus, sicut corporeum et incorporeum[f] ; ergo etc.

21. Item, Commentator, super VIII *Metaphysicae*[g] : Omne quod est in potentia et fit in actu, fit in actu non per aliquid additum essentialiter differens ab eo ; sed corpus primo est in potentia et postea fit in actu ; ergo fit in actu non per aliquod ad/ditum essentialiter differens ; sed 289 b
spiritus intellectualis essentialiter differt a corpore ; ergo non fit in actu per spiritum intellectualem ; sed omne quod fit in actu, fit in actu per formam suam[h] ; ergo spiritus intellectualis non unitur corpori ut forma et perfectio.

22. Item, si spiritus intellectualis unitur corpori ut forma et perfectio, cum propter sui simplicitatem sit totus in toto corpore et totus in qualibet parte[i], ergo totus agit in qualibet parte ; ergo intelligit in pede, in aure et sic de ceteris ; quod si istud est falsum, ergo illud ex quo sequitur.

23. Item, Avicenna, *VI De naturalibus*, tractatu 5, cap. 4,[k] dicit quod corpus nullo modo potest se habere ad animam per modum causae recipientis, nec per modum compositionis, nec per modum simplicitatis, nec potest esse formaliter forma animae rationalis ; ergo etc[4].

a De hoc arg., cf. THOM. AQUIN., *Summa contra Gent.*, II, c. 68 : « Potest autem obicii... » (XIII, 441b). b Cf. hic *supra*, p. 249, nota g. c Cf. ARISTOT., *De anima*, II, t. 21 (413b 25-27). d *De anima*, III, tt. 4-7 (429a 18ss.). e De hoc arg., cf. THOM. AQUIN., *op. cit.*, II, c. 56 : « Forma et materia... » (XIII, 404b). f Cf. ARISTOT., *Metaph.*, X, t. 26 (1058b 26ss.). g Com. 15 (VIII, 105c). h Vide hic supra, p. 230, notam a. i Vide hic *supra*, p. 268, notam f. k Ed. cit., fol. 24cs.

1 naturalis in materia) in non naturali A. 2 forma *interl.* A. 3 Item... sint *in marg.* A'. 4 Item... etc. *in marg.* A.

CONTRA :

a. Ubicumque est ponere extrema, necessario est ponere et medium, secundum Richardum, IV libro *De Trinitate*, cap. ultimo[a], quoniam extrema [non] dicuntur nisi per respectum ad medium ; sed aliquis est spiritus qui unitur corpori ita quod est forma corporis et a corpore dependet, sicut spiritus brutales ; aliquis est spiritus qui unitur corpori ita quod nec est forma nec dependet, ut spiritus angelici ; ergo necessario est ponere spiritum qui unitur corpori ita quod est forma corporis nec tamen dependet a corpore ; sed iste non potest esse nisi spiritus intellectualis[b] ; ergo etc.

b. Item[c], secundum Philosophum, VIII *Metaphysicae*[d], differentia specifica sive constitutiva sumitur a forma rei ; sed differentia constitutiva hominis est rationale[e] quod esse non potest nisi ab aliquo intellectuali spiritu ; ergo aliquis intellectualis spiritus est forma corporis ex quo constituitur homo.

c. Item, Philosophus, II *De anima*[f], dicit quod anima est[1] primus actus corporis organici physici etc., et dicit quod ista est definitio communis omni animae ; postea dividit animam in vegetabilem, sensibilem et rationalem, et dicit quod hoc solum genus animae separabile est ; sed anima rationalis[2] esse non potest nisi spiritus intellectualis; ergo etc.

d. Item, omne illud ex cuius unione cum alio acquiritur esse et ex separatione illud esse corrumpitur et destruitur, illud est forma illius ; sed ex unione spiritus intellectualis cum corpore humano, corpus humanum recipit esse, et, ex sui separatione, amittit illud esse[h], sicut experientia certa[3] docet ; ergo spiritus intellectualis est vere forma[4] corporis humani.

e. Item, omnis distinctio est a forma, nam, ut dicit Philosophus, IX *Metaphysicae*[i], solus actus distinguit[5] ; sed homo distinguitur a ceteris animalibus per intellectum sive per intellectivum principium[k] ; ergo aliquod principium intellectivum sive aliquis spiritus intellectualis est forma hominis.

a Cap. 25 (*P. L.* 196, 948) ; et vide hic *supra*, p. 238, notam d. b Cf. hic *supra*, q. 2, b, p. 251. c Hoc arg. ad sensum in B, f. 75r 7-8. Cf. THOM. AQUIN., *Summa theol.*, *loc. cit.*, *sed contra* (V, 208b). d Text. 6 (1043a 12-26). e Cf. hic *infra*, conc., II, C, *b*, p. 278. f Text. 6 et 7 (412a 27-28, 412b 4-6). g *Ibid.*, text. 14-21 (413b 4-27). h Vide hic *supra*, p. 231, notam b et, p. 261, notam d. i Potius lib. VII, t. 49 (1039a 7). k Cf. hic *infra*, conc., II, C, *b*, p. 278.

1 anima est *in marg.* A'. 2 *ex corr.* A'. 3 *corr. in marg. ex* vera A'. 4 *in marg.* A'. 5 *ex corr.* A'.

f. Item, Commentator, super II *Caeli et mundi*[a], dicit : « Omne quod movetur ab alio secundum totum et secundum partes, movetur ab eo sicut a motore coniuncto » ; sed corpus humanum movetur a spiritu intellectuali secundum totum et secundum partes ; ergo movetur ab eo sicut a motore coniuncto ; sed motor coniunctus est forma ; ergo etc.

g. Item, Gen. 1, 27 : *Creavit Deus hominem ad imaginem et similitudinem suam, ad imaginem Dei creavit illum, masculum et feminam creavit eos* ; sed distinctio sexuum non est nisi in corporibus, imago et similitudo non est nisi in spiritu intellectuali ; ergo necesse est spiritum intellectualem esse corpori unitum.

RESPONDEO :

I. — *Circa istam quaestionem fuerunt ab antiquo errores.*

A. Posuerunt[b] enim Manichaei[c] et ponunt adhuc[1] impii animas corporibus non uniri ut forma materiae vel ut perfectio perfectibili, sed potius ut captivus carceri in quem detruditur puniendus. Posuerunt enim animas humanas esse ex illis spiritibus qui merito superbiae e caelo[2] lapsi sunt et in humanis corporibus tamquam in carceribus sunt retrusi finaliter purgandi, purgati iterum restituendi in pristinam dignitatem.

Ad quem errorem videtur declinasse Origenes, in libro *Periarchon*[d], ubi posuit, sicut recitat Augustinus, libro *De civitate*, cap. 21[e], quod animae quidem a Deo factae sunt non de substantia Dei sed tamen factae propria voluntate / recesserunt a Deo et pro diversitate peccatorum a caelis usque 289 c
ad terras diversa corpora meruerunt, et hanc dicit fuisse causam conditionis mundi[3].

Huius opinionis vel melius erroris fuit, ut videtur, Plato[f] et sui sequaces qui, ut narrat Augustinus, XII *De civitate*, cap. 25, et XIII, cap. 15 , posuerunt animas humanas a Deo quidem creatas, corpora[4] vero ab

a Cf. com. 12, et *Physic.*, VII, com. lss. (V, 48a ; IV, 139dss.). b Haec paragr. ad sensum in B, f. 75r 20-24. c Cf. AUGUST. *De fide contra Mani.*, cc. 5ss. (*P. L.* 41, 1141ss.) ; et BONAV., *Comment. Sent.*, II, d. 1, p. 1, a. 1, q. 2, ad 4 ; d. 18, a. 2, q. 2, c. (II, 43a, 449b). — ‚Impii' alludit ad Neo-manichaeos de quibus cf. ALANUS DE INSULIS, *Contra haereticos*, I, cc. 9 et 11 (*P. L.* 210, 316s.) ; A. DONDAINE, *Un traité néomanichéen* du *XIII siècle, le « Liber de duobus Principiis »*, Roma, 1939, pp. 29-32 ; ILARINO DA MILANO, *Il « Liber Supra Stella » del piacentino Burci contro i Catari e altre correnti ereticali*, in *Aevum*, XIX (1945), pp. 287, 313 ; et Hans SÖDERBERG, *La religion des Cathares*, Uppsala, 1949, pp. 7lss., 134, 144s., 152ss., 214, 257s. d Lib. II, c. 3, n. 2 (*P. G.* 11, 189s.). e Rectius lib. XI, c. 23, n .1 (*P. L.* 41, 336). f Cf. *Phaedo, Timaeus* et *Phaedrus* (I, 65 A ; III, 41 A — 42 E, 246 C s.). g Rectius lib. XII, c. 26 et XIII, c. 16, n. 1 et c. 17, n. 2 (*P. L.* 41, 375s., 388, 390).

1 Manichaei... impii A', *trp.* A. 2 e caelo) oculo A, *quod exp. cum signo correct. marg. quae deest* A'. 3 *corr. ex* munendi A'. 4 *corr. ex* corpus A'.

angelis ad animarum punitionem[1] ; et ideo ad purgandum et propter beatitudinem dicunt omne corpus fugiendum.

Sed[a] *in generali*[2] *omnium istorum errorem repellit ipsa sensibilis experientia* in naturali inclinatione animae ad corpus ex qua, ut dicit Apostolus, II Cor. 5, 4 : *Nolumus*[3] *exspoliari, sed supervestiri* ; et ut dicit, Ephes. 5, 29 : *Nemo unquam carnem suam odio habuit, sed nutrit et fovet.* Propter quam etiam inclinationem, ut dicit Augustinus, in XII *Super Genesim*, in fine[b], animae separatae a perfecta beatitudine retardantur. Nemo autem suum carcerem diligit vel ad carcerem naturaliter[4] inclinatur, sed potius[5] detestatur et horret.

Sed error Origenis in speciali absurdius apparet quod posuit mundum creatum non ut bona a Deo fierent, sed ut mala[6] punirentur vel cohiberentur, quoniam nulla alia causa fuit creationis mundi « nisi ut a Deo bono, bona fierent »[c]. Sic enim scriptum est, Gen. 1, 31 : *Vidit cuncta quae fecerat, et erant valde bona.*

Platonicus[7] *autem error ex eo improbabilis redditur* quod dicitur ad purgationem et propter beatitudinem omne corpus fugiendum, quia non omne corpus sed grave, ponderosum et corruptibile fugiendum est. Nam ita scribitur, Sap. 9, 15 : *Corpus quod corrumpitur aggravat animam* etc. Nam et ipsi ponunt animas[8] in corporibus subsistere gloriosis[9] et indissolubilibus[10]. — Ulterius autem quos dicunt corporum creatores non sunt parentes, ut dicunt, hominum, sed potius[11] fabricatores ergastulorum et carcerum. Hae sunt reprobationes sancti Augustini, in locis et capitulis supra dictis[d]. — Ulterius, istius[12] errorem improbalilem reddit ipsa debita coaptatio[13] corporis ad animam : non enim sicut ergastulum aut carcer, sed potius ut habitaculum animae corpus[14] est naturaliter coaptatum.

B[e]. *Alius est error eorum*[f] qui non posuerunt spiritus intellectuales vel

a Haec paragr. ad sensum in B, f. 75r 24-30. b Cap. 35, n. 68 (*P. L.* 34, 483). c Augustin., *De civit. Dei*, XI, c. 23, n. 1 (*P. L.* 41, 336). d Hic *supra*, p. 271. e Haec divisio ad sensum in B, f. 75r 30-33. Cf. Thom. Aquin., *loc. cit.* in nota e, et *Summa theol.*, I[a], q. 76, a. 1, c. (V, 209b 3-6). f Quibus alludere videtur Aristot., *De anima*, II, t. 11 (412a 8-9). Platoni et sequacium eius haec opinio fuit secundum Nemesium, *De natura hominis*, c. 3 (*P. G.* 40, 594ss.) et Thom. Aquin., *Quaestiones disput., De spirit. creat.*, q. un., a. 2, c. (Parm. VIII, 432a), *Summa theol.*, I[a], q. 76, a. 3, c., *Summa contra Gent.*, II, c. 57 (V, 22la ; XIII, 406). Huius opinionis fuit, ut videtur, Plotinus, *Enneades*, En. I, I, nn. 3 et 4 (ed. Didot, Parisiis, 1855, p. 2 lin. 6ss.). Quod pertinet ad attributionem platonicam comparationis animae cum nauto cf. Mansion, *L'immortalité de l'âme et de l'intellect d'après Aristote*, in *Revue Philosophique de Louvain*, XLI (1953), pp. 456-465.

1 animarum punitionem *ex corr.* A'. 2 Sed *add.* A. 3 Nolumus *Vulg.*, nolens A. 4 naturale A. 5 *ex corr.* A'. 6 *ex corr.* A'. 7 Platonicus A, *quod exp. partialiter (cus) cum signo correct. marg. quae deest* A'. 8 animas A, *quod exp. cum signo correct. marg. quae deest* A'. 9 *corr. ex* gloriosas A'. 10 indissolubiles A, *quod exp. partialiter (les) cum signo correct. marg. quae deest* A'. 11 *ex corr.* A'. 12 istius A, *quod exp. cum signo correct. marg. quae deest* A'. 13 *corr. ex* captatio A'. 14 corpori A.

animas uniri corporibus tamquam carceribus vel tamquam in ergastulis[1] includi, sed tamen[2] non[3] posuerunt eis uniri ut forma materiae vel perfectio perfectibili sed tantum ut motor mobili, sicut nauta navi ; et ideo ex corpore et spiritu sive anima intellectuali non fit vere unum sicut ex materia et forma in essendo, sed sicut ex movente et moto in agendo et pro[4] tanto dicunt actionem[5] intellectus, quae est intelligere, attribui toti coniuncto.

C. *Alia*[a] *positio seu error videtur fuisse Averrois*[6], super III *De anima*[b]. qui ponit quod intellectus non coniungitur homini ut prima perfectio vel in primo, sed in postremo mediantibus phanstasmatibus quae sunt obiectum intellectus, ex quibus species abstractae fiunt in intellectu possibili et ratione phantasmatum tantum dicitur homo intelligere, ita quod ex parte intellectus nulla est diversitas, qui est unus solus, sed tantum ex parte phantasmatum quae diversa sunt in diversis.

Sed[c] *iste error multipliciter improbatur.* Primo quidem, quia intellectus non movet / corpus nisi mediante appetitu, quia appetitus est vis[7] motiva[d]; 289 d
ergo iste motus praesupponit actum intellectus. Non igitur quia homo movetur ideo intelligit, sed potius quia intelligit ideo movetur ab intellectu et per intellectum.

Secundo, quia cum homo vel aliquis individuus homo sit compositus ex materia et forma, ut puta Sortes, si intellectus non est forma eius, ergo est aliquid praeter eius essentiam, et sic intellectus non tantum ad corpus sed ad totum hunc hominem se habet in ratione motoris et comparatur ad ipsum ut motor ad motum, quod omnino est inconveniens quoniam intelligere non est actio transiens in alterum sicut calefacere, sed in agente quiescens ; ergo actio intellectus non potest attribui coniuncto, utpote huic homini, quasi[8] moto ab intellectu[9].

Tertio vero, quia actio motoris nunquam attribuitur moto nisi sicut instrumento, sicut actio carpentarii attribuitur serrae, ergo, si intelligere attribuitur homini seu coniuncto prout ipse ponit, non[10] attribuitur sibi nisi sicut instrumento, quod omnino falsum est et contra Philosophum qui dicit, in III *De anima*[e], quod intelligere non est per corporeum instrumentum.

Praeterea, quamvis actio[11] partis toti attribuatur sicut actio oculi attribuitur homini, tamen actio partis nunquam attribuitur alteri parti, sicut nullo modo actio oculi attribuitur auri vel manui nisi forte per

a De hac paragr., cf. Thom. Aquin., *Summa theol., loc. cit.*, c. (V, 209a 37-43). b Com. 5, digressionis p. 5, com. 13 et 36 (VI, 161css., 168c, 175ass.). c Haec paragr. et tres sequentes fere verbot. in B, f. 75r 34 — 75v 2. Ad sensum ap. Thom. Aquin., *loc. cit.* (V, 209b 7-40). d Cf. Aristot., *De anima*, III, tt. 48-50 (433a 9-25). e Text. 6 (429a 24-26).

1 *ex corr.* A'. 2 *corr. ex* tantum A. 3 *interl.* A. 4 pro B, alia A, *quod exp. cum signo correct. marg. quae deest* A'. 5 *ex corr.* A'. 6 *ex corr.* A'. 7 *in ras.* A. 8 *ex corr.* A. 9 intellectu). l. *add.* A. 10 *in ras.* A. 11 *ex corr.* A.

accidens, non enim dicimus quod auris vel manus videat quia oculus videt. Si igitur ex homine et intellectu fit unum ita quod homo sit una pars et alia pars sit intellectus, nunquam actio intellectus attribuitur homini, quod falsum est.

Ulterius[a], ratione phantasmatum non potest dici quod homo intelligit, ut dicit Averroes[b], quia phantasmata sunt obiectum intellectus, sicut colores[1] visus. Quemadmodum autem ratione colorum non potest dici quod superficies videat, sed quod sit visibilis vel quod videatur, ita nec potest dici quod homo intelligat ratione phantasmatum, sed potius quod est in eo aliquid intelligibile. Sed quia istud tangit illum errorem de unitate intellectus, locus erit reprobandi quando de hoc disputabimus suo loco[c].

II. — *Et*[d] *ideo, istis erroribus reiectis et repudiatis, alia est vera sententia tam secundum Philosophum, quam secundum Scripturam Sacram quam secundum fidem rectam, quod anima vel spiritus intellectualis unitur corpori non ut captivus carceri vinculis corporeis alligatus, nec tantum sicut motor mobili, nec in prostremo, sicut posuit Averroes, coniungatur*[2] *nobiscum ratione phantasmatum, sed sicut prima perfectio suo perfectibili et sicut forma materiae, ita quod ex corpore et spiritu intellectuali fit vere unum in essendo quod est homo ex anima et corpore vere subsistens, sicut dicit Athanasius*[e].

Ratio autem ad istius intelligentiam multiplex potest esse.

A. *Et primo potest sumi ratio*[3] *ex parte corporis.*

a)[f] *Ex organorum distinctione*[4]. Sunt enim in humano corpore quaedam membra et organa quae, cum non sint frustra, necesse est quod sint ordinata ad aliquam operationem. Nulla autem vis, aut corporalis, aut vegetabilis, aut sensibilis, est sufficiens motor istorum organorum ad operationes illis organis debitas, cuiusmodi[5] est lingua quae est instrumentum locutionis[g], sicut etiam manus quae, secundum Philosophum[h], sunt « organa organorum ». Ergo necesse est aliquod[6] intellectivum principium
290 a esse motivum / illorum organorum. Et quoniam organa sunt naturalia et

a De hac paragr., cf. Thom. Aquin., *Summa theol., loc. cit.*, c. (V, 209a 43ss.). b Cf. *De anima*, III, com. 3, 18, 30 et 31 (VIII, 159d-160a, 169d, 173cd). Et vide etiam Aristot., *De anima*, III, tt. 3, 18 et 30-31 (429a 13-15, 430a 14-17, 431a 14-19). c De hoc disputat in *Quaest. de anima XIII*, [q. 7] : « Utrum sit una anima intellectiva in omnibus hominibus » (B, f. 88v-92r), et in *Comment. Sent.*, II, [d. 18, q. 173] : « Utrum unus intellectus sive una anima rationalis sit in omnibus hominibus » (Cf, 101a-102b). d Haec paragr. quasi verbot., aliquibus omissis, in B, f. 75v 2-6. e Cf. symbolum *Quicumque* : « Perfectus homo, ex anima rationali et humana carne subsistens » (ap. Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, n. 40, p. 19). f Haec divisio quasi verbot. in B, f. 75v 7-13. g Cf. Aristot., *De animal. historiae*, IV, c. 9 (535b 1-3) h *De anima*, III, t. 38 ; *De part. animal.*, IV, c. 10 (432a 1-2, 687a 19-20).

1 colores *Thom.*, coloris A. 2 continatur A. 3 homo A. 4 *ex corr.* A'. 5 *corr. in marg. ex* corpus A'. 6 est aliquod B, esse aliquid A.

naturaliter fabricata, necesse est quod [sit][1] aliquis motor qui non sit motor tantum sed motor et forma seu perfectio naturalis ; hoc autem non est nisi aliquis intellectualis spiritus, ut forma et perfectio humano corpori unitus.

b)[a] *Ex ipsius figurae dispositione.* Cum enim corpora aliorum animalium prona sint et curva atque ad terram naturaliter inclinata, corpus autem humanum sursum naturaliter est erectum[b], manifestum est formam illorum corporum et istorum differentem esse, et humanis inesse corporibus aliquod principium quod ad superiora et caelestia ordinatur. Hoc autem non est nisi aliquis intellectualis spiritus humano corpori ut naturalis forma et perfectio copulatus.

c) Ex[c] *complexionis nobilitate et perfectione.* Corpus enim humanum inter omnia corpora nobilius complexionatum est et ad complexionis aequalitatem reductum, ex qua aequalitate causatur subtilitas et bonitas tactus, ex quo diiudicatur bonitas intellectus. Qui enim sunt melioris tactus, sunt melioris intellectus ; nam, ut dicit Philosophus, II *De anima*[d], molles carne sunt apti mente, duri vero inepti ; homo enim inter cetera animalia in bonitate et subtilitate tactus excedit. Sed, ut dicit Avicenna[e] et Algazel[f], secundum nobilitatem perfectibilium debet esse nobilitas perfectionum ; ergo corpus humanum necesse est nobilissima forma esse perfectum ; sed supra vegetativum[2] et sensitivum non est nobilius nisi intellectivum ; ergo necesse est corpus humanum aliquo principio intellectivo perfici ita quod ei tamquam forma materiae uniatur.

Haec videtur esse ratio Gregorii Nysseni, in libro quem fecit *De homine*[g], ubi dicit[3] : « Quod rectus est hominis habitus et in caelum sese sustollens sursumque respiciens [et][4] haec dona certissimum est esse approbantia regiam potestatem. Denique quod solus ita formatus est ceterorumque omnium prona[5] sunt corpora et in deorsum proclivius inclinata manifesta differentia honoris eius ostenditur, dum[6] constat illa quidem subiecta[7] esse huius potentiae, hunc autem supereminentis exsistere dignitatis. Nam aliis quidem omnibus anteriora membra corporis pedes sunt ; in hominis autem conditione haec membra manus effecta sunt, quia rectitudini[8] habitus eius unus egressus videbatur[9] esse sufficiens, qui geminis pedibus

a Haec divisio quasi verbot. in B, f. 75v 13-16. b Cf. Aristot., *De somno et vigilia*, c. 3 ; *De part. animal.*, II, c. 10, III, c. 1, IV, c. 10 ; *De animal. incessu*, c. 11 (457b 25, 656a 12-13, 662b 20-21, 686a 27ss., 710b 9-10). c Haec paragr. et sequ. quasi verbot. in B, f. 75v 16-30. d Text. 94 (421a 25-26). e Cf. *De anima*, p. 1, c. 1 (f. 1c). f Cf. *Metaph.*, p. 1, tract. 5 (pp. 122s.) g Id est *De hominis opificio*, c. 8 (*P. G.* 44, 143) ; et cf. *Summa Hales.*, II-1, n. 320 (II, 384) ubi hic textus ad litt. recitatur.

1 sit B, *om.* A. 2 *corr. ex* negativum A. 3 Richardus *add.* A, *quod om.* B. 4 et *Sum. Hal.*, *om* A. 5 *ex corr.* A'. 6 dum *Sum. Hal.*, nondum A. 7 *corr. in marg. ex* substantia A'. 8 *corr. ex* rectitudine A'. 9 *in marg.* A'.

constantiam[1] standi[2] cauta praevisione[3] firmavit[4]. Alias quoque ad usum rationis officia manus aptata[5] sunt. Et si quis rationali naturae ministerium manuum proprium quid[6] esse dixerit, minime delinquet. Non solum enim ad id quod commune et promptum est intelligentiae nostrae respicio, quod scilicet verba[7] litteris manus[8] administratione signamus. Et quidem nec ista gratia rationalis impar est dignitatis quod[9] litteris quidem loqui possumus et modo quodam[10] manibus disputamus in elementorum figuris nostrum reponentes eloquium ». Haec Gregorius.

Augustinus etiam, XXII *De civitate*[a], hoc idem dicit. Ait namque : « Quamvis in ipso corpore nobis sit[11] [cum belluis][12] in mortalitate commune multisque earum[13] reperiatur infirmius,[14] quanta [Dei][15] bonitas, quanta providentia tanti Creatoris apparet ? Nonne ita sunt in eo loca[16] [sensuum][17] et cetera membra disposita, speciesque ipsa ac figura [et][18] statura totius corporis ita modificata ut[19] ad[20] ministerium animae rationalis se indicet factum ? Non enim ut animalia rationis expertia prona esse videmus in terram, ita creatus est homo, sed erecta in caelum forma[21] corporis admonet[22] eum quae sursum sunt sapere, non quae super terram.
290 b Porro mi/ra mobilitas[23] quae linguae ac manibus attributa est ad loquendum et scribendum apta atque conveniens et ad opera artium plurimarum officiorumque complenda, nonne satis ostendit[24] quali animae ut serviret tale sit corpus adiunctum[25] ? » Haec Augustinus.

B. *Secundo sumitur ratio ex parte spiritus.*

a)[b] *Ex ipsa sui naturali inclinatione ad corpus* quod invite deserit, quod manifestatur in separatione a corpore. Quod autem innaturaliter vel contra naturam ab aliquo separatur, naturaliter ei unitum est. Unio autem naturalis spiritus intellectualis cum corpore non potest esse nisi sicut formae cum sua materia et perfectionis cum suo perfectibili. Et inde est, ut dicit Augustinus[26], XII *Super Genesim*[c], et supra[d] est allegatum, quod anima separata non habet perfectum naturae suae modum, et quod inest sibi appetitus corpus administrandi, quo retardatur ne[27] tota intentione feratur in ipsum summum caelum.

a Cap. 24, n.4 (*P. L.* 41, 790). b Haec divisio quasi verbot. in B, f. 75v 30-34. c Cap. 35, n. 68 (*P. L.* 34, 483). d Hic *supra*, I, A, p. 272, et etiam in quaest. praeced., ad 10, p. 260.

1 constantiam B *Sum. Hal.*, constat nam A. 2 causa *add.* A, *quod om.* B *Sum. Hal.* 3 praevisione *Sum. Hal.*, pervisiore (l) A, promissione B. 4 formavit AB, firmaverit *Sum. Hal.* 5 aptata B *Sum. Hal.*, aptate A. 6 *in marg.* A'. 7 *in marg.* A'. 8 litteris manus *corr. ex* manus litteris A'. 9 quod *Sum. Hal.*, Ex A. 10 modo quodam *in marg.* A', *quod om.* B *Sum. Hal.* 11 sit *Aug.*, sic A. 12 cum belluis *Aug.*, *om.* A. 13 earum *Aug.*, eorum A. 14 *corr. in marg. ex* informius A'. 15 Dei *Aug.*, *om.* A. 16 loca *Aug.*, loco A. 17 sensuum *Aug.*, *om.* A. 18 et *Aug.*, *om.* A. 19 ut) ut *add.* A, *quod exp.*A'. 20 ad *Aug.*, non A. 21 for *add.* A, *quod exp.* A'. 22 *corr. in marg. ex* non manet A'. 23 mobilitas *Aug.*, nobilitas A. 24 ostendit *Aug.*, ostenditur A. 25 *corr. ex* adventum A'. 26 Augustinus *in marg.* A', 27 *interl.* A'.

b)[a] *Ex mutua affectione et passione.* Communicant enim sibi invicem corpus et spiritus suas passiones et affectiones[b] ita quod ex passionibus corporis intellectualis spiritus immutatur et afficitur et in sua operatione propria impeditur, sicut apparet quod propter laesionem cerebri actus intelligendi impeditur et propter bonam dispositionem expeditur ; ipse etiam spiritus intellectualis sua spirituali affectione et passione corpus afficit et immutat, sicut experientia docet. Dicit enim[1] Augustinus, *De divinatione daemonum*[c], et in quadam[2] epistola *Ad Nebridium*[d], quod fere [omnis] motus animi effigiatur in corpore, licet imperceptibiliter nobis. Spiritus autem naturam corpoream ex tali passione non posset afficere nec affici corporea passione, nisi corpori esset essentialiter unitus ita quod facerent vere unum.

c)[e] *Ex corporis regimine et conservatione.* Nam, ut dicit Augustinus, I libro *Retractationum*, cap. 11[f], anima conservat « corporis compagem ne dissolvatur et diffluat, quod videmus in corporibus animalium, anima discedente, contingere ». Philosophus[g] etiam dicit quod, recedente anima, corpus corrumpitur et marscescit. Conservare autem et continere sunt actus formae, ut dicit Boethius[h]; nam forma continet materiam[i]. Ergo, si spiritus intellectualis continet et conservat corpus et regit ne dissolvatur, ergo vere unitur corpori ut forma materiae et perfectio perfectibili. Quamvis enim motor regat instrumentum in movendo, tamen instrumentum ipsum per exsistentiam suam a motore non dependet. Si igitur corpus humanum dependet a spiritu intellectuali per exsistentiam ita quod, eo discedente, dissolvitur, secundum Augustinum et Philosophum, manifestum est quod non tantum ut motor, immo ut forma et perfectio sibi unitur.

C. *Tertio sumitur ratio ex parte coniuncti.*

a)[k] *Ex eius propria et naturali operatione.* Sicut enim vult Philosophus, II *De anima*[l], illud quo primo aliquid operatur est forma eius cui operatio attribuitur, sicut illud quo primo corpus sanatur est sanitas, illud quo primo scit anima est scientia, et sanitas est forma corporis et scientia est forma animae, quoniam nihil agit nisi secundum quod est in actu et unumquodque est actu per formam suam[m] ; igitur manifestum est quod

a Haec divisio partim verbot., partim ad sensum in B, f. 75v 34-40. De hoc argumento et sequenti, cf. *Summa Hales.*, II-1, n. 344, arg. d, e (II, 418b). b Aristot., *De anima*, I, t. 14 ; *Physiognom.*, cc. 1 et 4 (403a 16-24, 805a 1-5, 808b 11-12) ; et Nemesius, *De natura hom.*, c. 2 (*P. G.* 40, 547 A). c Cap. 5, n. 9 (*P. L.* 40, 586). d *Epist. 9*, n. 3 (*P. L.* 33, 72). e Haec divisio quasi verbot. in B, f. 75v 41-76r 4. f Num. 4 (*P. L.* 32, 601). g *De anima*, I, t. 90 (411b 8-9) ; et vide etiam hic *supra*, p. 261, notam c. h *De consol. philosophiae*, III, pros. 11 (*P. L.* 63, 772). i Cf. Aristot., *Physic.*, III, t. 67 (207b 1). k Haec divisio partim verbot., partim fere verbot. in B, f. 76r 4-17. Ad sensum ap. Thom. Aquin., *Summa theol., loc. cit.*, c. (V, 208bs.). l Text. 24 (414a 4-14). m Cf. hic *supra*, p. 230, nota a.

1 enim B, etiam A. 2 *corr. ex* quodam A'.

illud quo primo aliquid operatur est forma eius. Illud autem[1] quo primo corpus vivit, est aliquod principium spirituale secundum omnes operationes vitae in diversis gradibus viventium : spiritus enim est quo primo nutrimur, et sentimus, et movemur secundum locum. Ergo similiter illud[2] quo primo intelligimus, est aliquod principium intellectuale quod est forma et perfectio corporis. Ista est ratio Aristotelis, II *De anima*[a], et
290 c Avicennae, *VI De naturalibus*, tractatu / 1, cap. 1[b]. Non est enim alium[3] modum reperire quo ista actio quae est propria et naturalis hominis, sibi attribuatur. Nam secundum Philosophum, V *Physicorum*[c], tribus modis[4] aliquis motus vel actus alicui attribuitur, scilicet aut ratione totius, sicut medicus sanat, aut ratione partis, ut homo videt per oculum, aut per accidens, sicut album vel musicum aedificat : accidit enim aedificatori esse album vel musicum. Cum igitur dicimus aliquem hominem intelligere, utpote Sortem vel Platonem, certum est quod non attribuitur sibi per accidens ; attribuitur enim sibi in quantum est homo, quod de ipso essentialiter praedicatur, nec secundum se totum, quod quilibet experitur in se esse falsum : sic enim homo totus esset intellectus, quod[5] fuit error Platonis[d]. Ergo attribuitur sibi ratione partis ; ergo necesse est quod aliquod principium formale intellectivum sit de substantia Sortis vel Platonis, quo primo intelligit ; hoc autem non esset nisi spiritus intellectualis tamquam forma et perfectio corpori uniretur.

b)[e] *Ex eius essentiali distinctione ab aliis animalibus.* Secundum enim Augustinum, IV[6] *De Trinitate*, in principio[f], et in XII, similiter in principio , illud quo homo distinguitur ab aliis animalibus non est sensus corporeus, quia multa animalia excedunt hominem in sensu, sed illud quo distinguitur est ratio quoniam est eius specifica differentia. Et hoc[7] innuit textus evangelicus, Ioan. 1, 4 : *Et vita erat lux hominum* ; solus enim homo inter animalia capax est lucis aeternae, et hoc nonnisi per rationem et intellectum[8]. Principium autem et ratio distinguendi forma est. Nam, ut dicit Philosophus, IX *Metaphysicae*[h], solus actus distinguit, et essentialis distinctionis oportet quod sit substantialis forma principium. Ergo necesse est quod ratio sit forma et perfectio corporis humani cum quo facit vere unum quod est homo.

c)[i] *Ex formae communis resultatione.* Nulla enim forma communis resultat [ex unione aliquorum][9] nisi ex unione[10] principiorum essentialium

a *Loc. cit. supra.* b Ed. cit. fol. 1b. c Text. 1 (224a 21-28). d Cf. *I Alcibiades* (II, 129 E — 130 C). e Haec divisio, partim verbot., partim ad sensum in B, f. 76r 17-22. f Cap. 1, n. 3 (*P. L.* 42, 888). g Cap. 1 et 2, n. 1 et 2 (*P. L.* 42, 997ss.). h Potius lib. VII, t. 49 (1039a 7). i Haec divisio verbot. in B, f. 76r 22-28.

1 autem B, enim A. 2 illud B, est A. 3 *ex corr.* A'. 4 *corr. ex* modus A'. 5 qui A. 6 IV *in ras.* A. 7 *interl.* A. 8 rationem et intellectum *corr. ex* intellectum et rat. A'. 9 ex... aliquorum B, *om.* A. 10 aliquorum *add.* A, *quod om.* B.

alicuius unius[1] quod fit vere unum ex illis, ita quod illa forma complectitur et denominat totum. Cum igitur ex unione naturae corporalis et intellectualis, resultat una forma communis totum complectens et denominans quam vocamus humanitatem quae est vere quidditas hominis, manifestum est naturam intellectualem uniri naturae corporeae tamquam forma materiae et perfectio perfectibili, ita quod ex iis duobus tamquam ex duobus essentialibus principiis constituitur vere unum. Et illius signum est quod mors quae, secundum Dionysium[a], est « separatio unitorum », vere[2] est corruptio[3] substantialis ; ergo necesse [est][4] quod unio fuerit substantialis : corruptio[5] enim substantialis[6] non est nisi ex divisione illorum quae substantialiter faciunt vere unum.

D. *Quarto sumitur ratio ex parte totius universi.*

a)[b] *Ex universi perfectione.* Perfectio enim universi consistit in gradata formarum distinctione secundum omnem differentiam possibilem, ut dicit Augustinus[c] et fuit allegatum quaestione praecedenti[d] ; nihil enim potest vera ratione cogitari quod universum non contineat, alias universum non esset. Cum[e] autem in universo sint isti gradus formarum invicem ordinati — forma enim elementi est quae ordinatur ad formam mixtionis, forma mixtionis quae ordinatur ad formam complexionis[7], forma complexionis quae ordinatur ad formam vegetabilem[8], forma vegetabilis ad formam sensibilem — et istae sunt corruptibiles et imperfectae, non potest esse ibi status[f]. Ergo[9] / necesse est istas formas ad ulteriorem formam ordinari ; 290 d
ulterior autem nulla est nisi forma aliqua intellectualis ; ergo necesse est ad universi perfectionem naturam intellectualem uniri naturae[10] corporeae tamquam forma et perfectio naturalis.

b) Ex universi ordine et connexione. Necesse est enim universum esse ordinatum et connexum in partibus suis. Ordo autem, ut dicit Dionysius[11] et Philosophus[h], consistit in primis, mediis et ultimis. Cum autem sit in universo natura corporalis quae est infima, natura intellectualis quae est suprema, oportet ponere aliquam mediam naturam in qua utraque

a *De eccl. hierarchia*, c. 2, § 7 (*P. G.* 3, 403 B) ; secundum versionem Scoti Eriug. : « mors est in nobis... unitorum vero separatio », ap. *Dionysiaca*, II, 1155. b Haec divisio verbot., exceptis paucis ad sensum, in B, f. 76r 29-35. c *De lib. arbitrio*, III, c. 5, n. 13 (*P.L.* 32, 1277). d In c., II, C, p. 225, et etiam quaest. 1, c., II, B, p. 237. e De fine huius divisionis, cf. Bonav., *Comment. Sent.*, II, d. 1, p. 2, a. 1, q. 2, ad 2 (II, 42b 31ss.). f Cf. hic *supra*, quaest. 2, c., II, A, p. 254. g Haec divisio partim verbot., partim fere verbot. in B, f. 76r 35-39, h Dionysius, *De cael. hierarchia*, c. 4, § 3 ; c. 10, § 2 (*P. G.* 3, 182 A, 274 B) ; ap. *Dionysiaca*, II, 813, 920ss. ; Aristot., *De caelo*, I, t. 2 (268a 11-12). Et vide hic *supra*, q. 2, c., II, C, 2 par., p. 255.

1 *corr. in marg. ex* uni modo A'. 2 vere B, non A. 3 *corr. in marg. ex* essentia A'. 4 est B, *om.* A. 5 corpus A. 6 *corr. ex* substantiale A'. 7 in *add.* A, *quod exp.* A'. 8 vegetabilis A. 9 *corr. ex* quod A'. 10 *interl.* A. 11 Dionysius *corr. interl.* ex Damascenus A'.

concurrat ita quod fiat quidam circulus[1] pulcherrimus dum in uno coniungitur ultimum primo et imum[2] supremo ; hoc autem fit in homine in quo utraque natura concurrit.

c)[a] *Ex universi consummatione.* Quia, ut dicitur Prov. 18[b] : *Universa propter semetipsum operatus est Dominus*, tamquam propter finem, necesse est totum universum in finem ultimum, quod est primum principium, ordinari. Ultimus autem finis est summum bonum : finis enim et bonum idem[c] ; ergo ultimus finis summum bonum est. Cum autem est bonum beatificum, cum natura corporea mixta, complexionata, vegetabilis et sensibilis de se non sit ad beatitudinem ordinata, ad perfectam[3] universi consummationem necesse fuit unam esse naturam[4] in qua omnes naturae universi tamquam in quodam parvo universo unirentur, ut dum illa creatura[5] beatificaretur totum quasi universum beatificaretur. Hoc autem esse non potest nisi simul in unum natura corporalis et intellectualis convenirent, quae sola de se beatificabilis est[d] ; ergo necesse est in unum convenire naturam corporalem et intellectualem.

E[e]. *Quinto sumitur ratio ex parte Primi Principii*, propter manifestationem suae potentiae in coniunctione et unione tam distantium naturarum ; propter manifestationem sapientiae in multiformitate rerum productarum et ordinatione decentissima earumdem ; propter manifestationem bonitatis in[6] ampliori sui communicatione et diffusione, quia ratio boni est, secundum Dionysium[7], quod est sui diffusivum et communicativum[f].

Dico igitur indubitanter quod necesse est ponere spiritum intellectualem unitum corpori tamquam forma et perfectio naturalis, prout aliquilater declaratum est tum ex parte corporis, tum ex parte spiritus, tum ex parte coniuncti, tum ex parte universi, tum ex parte Primi Principii. Et argumenta quae hoc probant concedenda sunt.

Ad argumenta in contrarium dicendum :

1. *Ad primum* quod verbum Philosophi habet veritatem agentibus particularibus, limitatis et determinatis ad unum, qui in[8] unum effectum convenire non possunt, et ideo necesse est ut producant diversa per

a Haec divisio quasi verbot. in B, f. 76r 39 — 76v 2. b In Vulg. 16, 4. c Cf. Aristot., *De somno et vigilia*, c. 2 ; *Metaph.*, V, t. 3 ; *Magn. Moralium*, I, c. 1 ; *Rhetoric.*, I, c. 6 (453b 17-18 24-25, 1013b 26-27, 1182a 33-34, 1363a 5). d Cf. August. *Enarr. in Psalmos, ps. 32*, serm. 2, n. 16 (*P. L.* 36, 293) ; et vide hic *infra*, q. 4, arg. 16, p. 291. e Haec divisio fere verbot. in B, f. 76v 2-5. Et cf. Bonav., *Comment. Sent.*, II, d. 1, p. 2, a. 1, q. 2, fund. 1, 2, 3 (II, 41b). f Cf. *De cael. hierarchia*, c. 4, § 1 ; et *De divinis nominibus*, c. 4, § 1 (*P. G.* 3, 178 C, 694 B) ; ap. *Dionysiaca*, II, 801 ; 1, 146. Et de hac paragrapho vide hic *supra*, quaest. 2, c., II, D, pp. 255s.

1quidam *ex corr.* A' ; circulus *corr. in marg. ex* obolis (?) A'. 2 *corr. ex* unu m A'. 3 *corr. ex* perfectionem A'. 4 *in ras.* A'. 5 *corr. ex* creatur A'. 6 ordinatione *add. et exp.* A. 7 *corr. interl. ex* Damascenum A'. 8 etiam A.

essentiam. Sed non est verum de agente universali primo qui potest super totum nec determinatur nec limitatur[1] ad unum effectum, cuiusmodi est agens divinum cuius virtute agunt omnia alia agentia nec ipse cum aliis agentibus ponit in numerum cum ipse intimissime agat in omnibus effectibus aliorum agentium ; unde nec possunt dici proprie alia agentia. Et ideo, sua ordinatione et cooperatione materia disposita et praeparata, potest ipse introducere formam secundum beneplacitum voluntatis suae.

2. *Ad secundum* dicendum quod quaedam est forma quae est forma tantum, et talis forma dependet a materia ita quod sic unitur per essentiam quod a materia non separatur et, cum desinit esse forma, desinit esse, sicut sunt omnes formae materiales ; alia est forma quae est forma et cum hoc est hoc aliquid et per se subsistens. Et huiusmodi forma sic per essentiam unitur propter naturalem inclinationem / ad suam materiam, quod tamen 291 a
a materia separatur, quia nec a materia dependet ; separatur, dico, secundum actum quoniam secundum aptitudinem et inclinationem semper remanet unita, et talis forma est spiritus intellectualis qui utique unitur essentialiter corpori ad quod[2] naturaliter unitur ; sed tamen, quia est hoc aliquid[a], a materia separatur secundum actum, tamen secundum aptitudinem et inclinationem semper manet unio. — Vel potest dici quod de anima seu spiritu intellectuali possumus loqui duobus modis : vel secundum id quod est et sic separatur, vel secundum quod forma et sic non separatur quoniam semper manet essentialis et naturalis inclinatio ad unionem.

3. *Ad tertium* dicendum quod quaedam est forma quae unitur corporali materiae et perficit eam ita quod in ipsam immergitur et ab eo dependet adeo quod eius actio necessario completur per organum corporale. Et de forma taliter[3] unita verum est quod efficitur materialis et quod in eo recipitur, recipitur materialiter, nec huiusmodi forma potest esse intellectiva aut recipere formas sive species intelligibiles, sicut est anima [brutalis]. Alia est forma quae sic unitur corporali materiae quod tamen in ipsam non immergitur sed supra sensitivam ipsam elevatur, nec eius[4] actus exercetur vel completur per organum corporale. Et huiusmodi forma sic unitur corporali materiae quod semper remanet immaterialis et potest habere operationem sine materia et per hoc recipere species intelligibiles et esse formam intellectivam : talis est anima rationalis sive intellectiva[b]. — Vel dicendum quod, licet spiritus intellectualis uniatur materiae corporali per essentiam, tamen quantum ad potentias materiales potest[5] immaterialiter recipere quia, ut dicit Philosophus[c], intellectus nul-

a Cf. *hic infra*, q. 5, pp. 308ss. b Cf. Ioan. de Rupella, *Summa de anima*, II, c. 34 (p. 283). c Cf. *De anima*, II, t. 11 ; III, tt. 4-6 (413a 6-7, 429a 18-29) ; et vide hic *supra*, p. 250, notam a.

1 nec limitatur) inclinutatur (l) A. 2 quam A. 3 formaliter A. 4 enim A. 5 et A.

lius partis corporis est actus quoniam est locus specierum quae non habent ad invicem ordinem essentialem, et ideo ex iis non potest fieri [unum][1] nisi per accidens.

4. *Ad quartum*[a] patet responsio quoniam forma quae est forma tantum, illa a materia dependet eo quod in materiam immergitur, cuiusmodi sunt formae elementares[2]; sed forma quae non tantum est forma sed ultra hoc est hoc aliquid et per se subsistens, nec est immersa in materiam sed supra materiam elevatur, a materia non dependet, licet e converso materia a forma dependet ; talis forma, ut visum est[b], est anima intellectiva . — Vel, ut dictum est[c], si loquamur de anima intellectiva ut [est] essentia quaedam vel secundum id[3] quod est quaedam natura fixa et per se subsistens, sic manet deficiente materia ; si autem ut forma quae[4] dicitur ad materiam, sic ab ipsa dependet et desinit esse formae, saltem actu, quando deficit materia[5]. Sed tamen, ut praedictum est[d], nunquam absolvitur a ratione formae quia semper manet aptitudo et inclinatio naturalis ad corporis unionem, sicut corpori extra locum suum manet aptitudo et inclinatio ad locum naturalem.

5-6. *Ad quintum*[e] dicendum quod separatum, immateriale et impermixtum potest dici aliquid duobus modis, scilicet propter independentiam[6] a corpore et quia habet per se fixam exsistentiam vel quia non habet inclinationem ad corporalem materiam. Isto modo spiritus intellectualis non est immaterialis, nec separatus, nec impermixtus quoniam ad[7] corpus sicut ad propriam materiam inclinatur. Si vero quia habet per se subsistentiam et propter independentiam, sic spiritus intellectualis humanus [est] impermixtus, immaterialis et separatus ; et ideo habet potentias non dependentes a corporalibus organis, nec [est] corporalibus organis affixus, et per hoc habet[8] operationem a corpore absolutam quoniam non perficitur per organum corporale. — Et per hoc patet *ad sequens*.

7. *Ad septimum* dicendum quod Avicenna non vult dicere quod essentia quae forma est intelligibilis, nullo modo sit in corpore, sed vult dicere quod
291 b non est virtus vel essentia corporea ; vel vult dicere quod non est in / corpore per alligationem et dependentiam sicut virtus[9] sensitiva, sed tamen est in corpore quia corporis forma.

8. *Ad octavum* dicendum est quod illud argumentum magis est ad oppositum quam ad propositum. Ex hoc enim quod operationes intellectuales non exercentur per organum corporale et tamen per sensus corporeos

a Haec responsio ad sensum in B, f. 76v 6-12 : « Et primoad primum... ». b Hic *supra*, ad 2, p. 281. c *Ibidem*. d Hic *supra*, in c., II, B, *a*, p. 276. e De hac respons., cf. Thom. Aquin., *Summa theol.*, *loc. cit.*, ad 1 (V, 210).

1 unum) *lac.* A. 2 elementares B, elementaris A. 3 *interl.* A. 4 quasi *quod corr. ex* q (l) A'. 5 materie A. 6 dependentiam A. 7 id A. 8 et A. 9 sicut virtus *ex corr.* A'.

impediuntur, signum est manifestum quod est animae vel spiritus intellectualis colligantia naturalis. Possumus tamen dicere quod de corpore humano possumus loqui secundum triplicem statum, scilicet secundum statum primae conditionis, et sic spiritus intellectualis in sua operatione non impediebatur ex corpore vel per corpus sed fortassis potius expediebatur ; vel secundum statum corruptionis[1] et sic impeditur in sua operatione per corpus sive sensus[2] corporeos, non quia corpus vel sensus corporei sed quia corpus corruptum et aerumnosum, quale non est per naturam[3], nam, ut dicit Sapiens, Sap. 11[a] : *Corpus quod corrumpitur aggravat animam et deprimit terrena inhabitatio sensum multa cogitantem* ; vel secundum statum suae beatificationis et suae[4] glorificationis, propter quem anima corpori unitur, et sic non tantum non impeditur sed expeditur potius et iuvatur inde, quoniam[5] nunc est fortius eiusdem gloriae, ut dicit Augustinus, XII *Super Genesim*[b], et Bernardus, *De diligendo Deum*[c].

9. *Ad nonum* dicendum quod unio duplex est : naturalis et innaturalis. Natura superior ex sui unione cum natura inferiori innaturali sordescit utique, sicut patet per exemplum suum de unione auri cum argento[d] ; sed ex unione naturali non sordescit ; naturalis [autem] est unio spiritus intellectualis cum corpore. — Vel potest dici quod auctoritas solvit semetipsam. Non enim dicit 'ex unione', sed 'ex mixtione', quoniam ex mixtione miscibilia alterantur et transmutantur, et transmutantur a sui natura ; sed non est talis unio animae ac spiritus intellectualis. — Vel melius secundum intentionem auctoris, quod Augustinus loquitur ibi de unione inordinata animae cum rebus exterioribus quibus se subicit per amorem ; tunc enim verum[6] est quod sordescit. Igitur[7] auctoritas nihil ad propositum.

10. *Ad*[e] *decimum*[8] patet responsio. Quia enim, ut dictum est[f], anima intellectiva non tantum est forma, sed est hoc aliquid per se subsistens, et per hoc non est forma immersa in materia vel a materia dependens, sed a materia elevata, ideo, etsi secundum substantiam suam determinet sibi materiam corporalem, quia est proprius actus corporis humani[g], tamen habet potentias absolutas non alligatas materiae corporali quia intellectus nullius partis corporis est actus,[h] et ideo habet operationes liberas et indeterminatas, non artatas ad unum, et propterea potest esse omnium cognoscitivus[i].

a In Vulg. 9, 15. b Cap. 35, n. 68 (*P. L.* 34, 483 s). c Id est *De diligendo Deo*, c. 11, n. 30 (*P. L.* 182, 993). d Cf. AUGUST., *loc. cit.* in arg. e Haec respons. ad sensum in B, f. 76 v 18-23 : « Ad tertium... ». f Hic *supra*, ad 4, p. 282 s. g Cf. ARISTOT., *De anima*, II, t. 5 (412 a 21-22). h Cf. hic *supra*, p. 250, nota a. i Cf. ARISTOT., *De anima*, I, t. 33 ; III, t. 4 (405 b 16, 429 a 18).

1 carnationis A. 2 *interl.* A'. 3 et ærumnosum... naturam) *hic ponitur signo, scribitur post* beatificationis *(parum infra) et exp. fuit a* A'. 4 sur[e] A. 5 quam A 6 unum A. 7 Item A. 8 primum A.

11. *Ad undecimum* dicendum quod ista unio est essentialis, non accidentalis ; ideo nullo modo illarum unionum accidentalium. — *Quod obicit* : 'ea quae actu sunt substantialiter[1] uniri non possunt quia ex duobus actu exsistentibus unum non fit', *dico* quod nec corpus est in actu. Nam, etsi habeat aliquam formam per quam est corpus, tamen est in potentia ut ordinatum ad animam, sicut latius visum est supra[a] ; et licet illa forma det aliquem gradum essendi, tamen per comparationem ad ulteriorem formam totum est materiale. Sed nec anima vel spiritus intellectualis habet completum[2] actum, quia naturaliter inclinatur ad corpus ; nec est actu ante corpus, sed simul infunditur et creatur[b] ; nec separata[3] habet perfectum naturae suae modum quia semper manet inclinatio naturalis ; et ideo ex corpore et anima vel spiritu intellectuali potest fieri vere unum.

12. *Ad duodecimum* dicendum est quod revera oportet materiam dispo-
291 c ni ad formam, et quando materia est disposita ultima / dispositione[4] quae est necessitas, forma introducitur ita quod simul sunt illa dispositio et formae[5] introductio. — *Sed minorem propositionem* interimo. Non[6] enim quod potest aliquid ad quod necessario aliud sequitur, potest in illud, sicut ista nec possunt esse in movere et declinatione[c] et gratiae infusione per sacramentorum administratione, quoniam ab alio principio est dispositio et ab alio est formae introductio. Sed est verum quod qui potest disponere materiam ultima dispositione, quae necessitas appellatur, potest facere aliquid, quo facto, aliud fit non ab ipso sed ab alio agente, sicut est in proposito. Agens autem naturale potest disponere corpus dispositione quae est necessitas ad animam rationalem[7] sive ad spiritum intellectualem, quo facto, necessario spiritus a Deo infunditur et creatur secundum necessariam ordinationem immutabilis dispositionis suae[d].

13. *Ad decimum tertium* dicendum quod illa non est proportio commutata sed simplex. Proportione enim commutata[8] necessario quatuor[9] termini requiruntur, ut sicut se habet primus ad secundum, ita tertius ad quartum, et permutatim[10] sicut primus ad tertium, ita secundus ad quartum. Verbi gratia : sicut se habet ignis ad aërem, ita aqua ad terram ; ergo permutatim sicut ignis ad aquam, ita aër ad terram ; hic autem non est sic, ut videtur aperte. Si autem arguatur a simplici proportione, dico quod non est eadem proportio vel similitudo quoniam virtus vel potestas est ex parte formae, non materiae ; et forma instransmutabilis magis potest perficere materiam transmutabilem quam forma transmutabilis materiam intransmutabilem ; et ideo argumentum non valet.

a Hic *supra*, q. 2, ad 8, p. 259 s. b Cf. hic *infra*, q. 5, c., II, A, p. 317 s. c Intellige : esse vera in movere ad bonum et declinatione a malo. d Cf. Augustin., *De Gen. ad litt.*, IX, c. 15, nn. 26-28 (*P. L.* 34, 403 s).

1 substantialis A. 2 esse *add. et exp.* A. 3 *corr. ex* separatur A. 4 disposita A. 5 forma A. 6 nam A. 7 realem A. 8 enim commutata) incommutata A. 9 quorum A. 10 permutari A.

14. *Ad decimum quartum* dicendum quod lucis vel intellectus duplex est actus, actus scilicet primus qui est actus ut habitus, et actus secundus qui est actus ut actus. Actus autem primus qui est actus ut habitus, nunquam ab intellectu separatur, nec intellectus ab illo actu absolvitur, nec lux a lucere. Actus autem secundus qui [est] actus ut actus, ab eo separari potest sicut et lucere a lucido vel a luce, nisi artet lucere ad actum illum primum et habitudinem ; unde et in parvulis et in furiosis et dormientibus semper habet istum actum. Nam, ut dicit Augustinus, X et XV *De Trinitate*[a], anima semper se intelligit, non tamen semper se cogitat ; intelligere enim dicit actum primum et ut habitum, sed cogitare nominat actum secundum et ut actum.

15. *Ad decimum quintum* dicendum quod [si] materia aliqua sit dissolubilis seu corruptibilis non tantum est propter formae perfectionem vel imperfectionem, nobilitatem vel ignobilitatem, sed propter exigentiam ipsius materiae. Quaedam enim est materia omnino simplex, et per hoc indissolubilis secundum essentiam suam, sicut est materia elementaris et caelestis ; et ista materia, si perficiatur per formam, quae possit terminare et figere eius appetitum, non solum ipsa est indissolubilis, sed compositum ex illa materia et tali forma, sicut corpus caeli[b], est indissolubile. Si vero[1] perficiatur per formam[2] quae non possit complere, figere vel terminare appetitum eius, etsi[3] ipsa de se est incorruptibilis, secundum Philosophum, in fine I *Physicorum*[c], tamen compositum est dissolubile, sicut corpora elementaria. Alia est materia quae non est omnino simplex[4] sed composita ex materia et forma, sicut corpora elementaria sunt materia in mixtione, et mixtum est materia in corporibus complexionatis, et corpus complexionatum / vegetabilis, et vegetabile sensibilis, et sensibile rationalis vel intellec- 291 d
tualis. Ista autem materia de natura sua est resolubilis quia composita ex contrariis, secundum Damascenum[d]. Anima autem intellectiva talem exigit materiam, quoniam materia simplex vel corpus simplex materia[5] animae esse non potest, cum exigat formas praecedentes, et quia simplex in essentia, multiplex in virtute et operatione exigit corpus organicum. Igitur non propter imperfectionem formae, sed propter exigentiam materiae quam requirit talis forma, est materia[6] dissolubilis. Verumtamen secundum statum primariae conditionis anima intellectiva poterat continere suam materiam ut non dissolveretur actu, licet esset potentialiter dissolubilis[7], et secundum statum ultimae consummationis continebitur

a Lib. X, c. 5, 8 et 9 ; lib. XV, c. 3, n. 5 (*P. L.* 42, 977 ss., 1060). b Cf. Aristot., *De caelo*, I, t. 20 (270 a 12-22) ; et Averroes, *De substantia orbis*, c. 1 (IX, fol. 3 d). c Text. 82 (192 a 27-29). d *De fide orth.*, II, c. 12 (*P. G.* 94, 926 C) ; versio Burgundionis : « Animalium vero corpora ex humoris et in eadem resolvuntur : omne enim compositum in eadem resolvitur ex quibus compositum » (Fl, f. 9 a 40-42).

1 indissolubile *add. et exp.* A. 2 materiam A. 3 et sic A. 4 simplex sed *interl.* A. 5 animi A. 6 materie A. 7 dissolubile A.

ut dissolvi non possit. Ergo quod corpus humanum dissolvatur non est propter defectum naturae, sed propter defectum culpae, propter quam mors est merito introducta[a].

16. *Ad decimum sextum* patet responsio secundum iam dicta. Verum est enim quod actus et operationes sunt suppositorum, secundum Philosophum et Damascenum, tamen ratione formae, quae est principium agendi. Ubi igitur est forma dependens a materia, ita quod non potest a materia separari, sic est forma ratio et principium agendi in supposito, quod tamen non habet actum vel operationem praeter materiam, sed omnino eius operatio perficitur per materiam corporalem, sicut sunt operationes sensitivae et vegetativae. Ubi autem est forma quae non est forma tantum sed per se subsistens a[1] materia independens, potest a materia separari, habet virtutes sive potentias et operationes[2] liberas praeter materiam, quas non exercet per organum corporale, ideo separata habet suas operationes liberius quam coniuncta ; ita est in proposito. Quamvis igitur intelligere sit actus coniuncti, tamen, quia ratione partis quae separatur, ideo separata habet illum actum.

17. *Ad decimum septimum* dicendum quod est verum de forma quae extendit materiam et extenditur cum ea, quod sic est in toto quod non tota in qualibet parte, sicut sunt formae corporeae et dimensivae[3]. Anima autem, quia non est forma dimensiva[4] sed simplex, non extenditur cum materia ; ideo sic[5] est in toto quod in qualibet parte tota, secundum doctrinam Augustini, in pluribus locis[b], et videbitur suo loco[c].

18. *Ad decimum octavum* responsum fuit quaestione praecedenti[d] quoniam inter formam et materiam vel e converso requiritur proportio vel similitudo, non participationis univocae alicui naturae communis, quoniam haec proportio vel similitudo potius repugnat naturae seu rationi materiae et formae, sed requiritur proportio vel similitudo cuiusdam habitudinis et inclinationis mutuae unius[6] ad alterum, quae maior est inter[7] res magis distantes et generum diversorum.

19. *Ad decimum nonum* respondendum est per interemptionem maioris quoniam non omnis forma quae est in materia est materialis. Propter quod intelligendum est quod aliqua forma ita est in materia quod materiam non excedit, sed in materiam immergitur et a materia dependet, et de hac

a Cf. August., *De civit. Dei*, XIII, c. 23, n. 1 (*P. L.* 41, 395) ; et Anselmus, *Cur Deus homo*, I, c. 9 ; II, c. 2 (*P. L.* 158, 371, 401). b Vide hic *supra*, p. 268, notam f. c Cf. hic *infra*, q. 4, c., III, C, p. 298, tamen hoc argumentum in praesentibus quaestionibus ex professo expositum non invenitur, sed in *Comment. Sent.*, I [d. 8, q. 89] : « Utrum anima sit in toto corpore ita quod in qualibet parte corporis tota » (Cod. Tudert. 122, fol. 41 b-42 b) et etiam in *Quaest. de anima separata*, [q. 2], concl. (D, fol. 80 c-81 a). d Ad 17, hic *supra*, p. 263.

1 sed A. 2 operatione A. 3 dimense A. 4 dimensa A. 5 sicut A. 6 materia A. 7 *ex corr.* A.

verum est quod talis forma est materialis. Alia est forma quae sic est in materia quod in se[1] hoc aliquid per se subsistens et supra materiam elevata, nec a materia dependet, et de hac non est verum. Talis est anima intellectiva sive spiritus intellectualis.

20. *Ad vigesimum* dicendum quod illud argumentum magis est ad[2] oppositum quam ad propositum, quoniam ex hoc ipso quod materia et forma non sunt in genere, possunt continere idem genus, quod non possent si essent in genere, et tunc ad illud reducuntur / sicut principia et partes. 292 a
Et ideo anima sive spiritus intellectualis et[3] corpus, quia non sunt in eodem genere, possunt convenire non solum ad unum genus sed ad eamdem speciem constituendam, ut supra[a] latius visum fuit.

21. *Ad vigesimum primum* dicendum quod Philosophus vult dicere quod actus non addit ad potentiam novam[4] essentiam ; illud enim idem quod primo est in potentia fit postmodum in actu non per additionem novae essentiae, sed per promotionem potentiae ad actum. Sed intelligendum est quod aliquid est in potentia duobus modis[b] : uno modo in potentia activa, sicut sunt formae naturales quae habent rationes seminales in materia et de potentia materiae educuntur ; et de iis habet simpliciter veritatem, quoniam sunt formae elementares, et universaliter omnes formae quae de potentia materiae educuntur. Alio modo dicitur esse aliquid in potentia tantum receptiva sicut sunt formae, ut sic dicamus, supernaturales et quae sunt a principio superiori et extrinseco, quae non habent seminarium[5] in natura, nec de potentia materiae educuntur ; et de istis veritatem non habet. Haec enim addunt novam essentiam ad ea quae per ea reducuntur in actum ; talis est anima intellectiva. Corpus igitur est in potentia ad formam corpoream et quantum ad hanc reducitur vel fit in actu, non per aliquid additum essentialiter differens, quia erat potentialiter in materia secundum essentiam suam ; est et in potentia ad animam intellectivam, et quantum ad hanc reducitur vel fit in actu per aliquid differens essentialiter quia anima rationalis formam intellectivam[6] in potentia corporis non exigebat activa sed tantummodo receptiva. Posset tamen dici quod anima et corpus possunt duobus modis considerari, scilicet secundum id quod sunt singulatim et[7] separatim, et sic essentialiter differunt, vel ut materia et forma et prout conveniunt ad unum compositum faciendum, et sic essentialiter non differunt : nam[8] eamdem essentiam unius compositi ex ipsis constituunt.

22. *Ad vigesimum secundum* iam responsum est quoniam anima sic est

a Hic in c., 11, C, *c*, p. 278 s., et vide etiam *infra*, quaest. 6, ad 17, p. 346. b Cf. Aristot., *Metaph.*, V, t. 17 ; IX, t. 2 (1019 a 15 ss., 1046 b 2 ss.).

1 ratione *add. et exp.* A. 2 propositum *add. et exp.* A. 3 et *ex corr., et add. et exp.* ideo Anima A. 4 *corr. ex* novum A. 5 seminari nisi A. 6 forma intellectiva A. 7 singulatim) senacim (!) A ; et *rep.* A. 8 unum (?) A.

forma et perfectio corporis quod tamen, quia spiritus quidam per se subsistens, habet potentias absolutas et operationes liberas, ita quod nec potentia intellectiva est actus alicuius partis corporis, secundum Philosophum[a], nec eius operatio per corporale organum exercetur; et ideo sic eius operatio potest attribui toti quod non alicui determinatae parti.

23. *Ad vigesimum tertium* dicendum[1] quod Avicenna in illo capitulo vult et intendit probare quod anima rationalis non moritur cum corpore quia nec ab eo dependet. Quod enim dependet ab aliquo substantialiter, illud se habet respectu illius in ratione alicuius causae vel efficientis, vel formalis, vel materialis, vel finalis. Sed corpus non est causa animae efficiens, nec formalis, nec finalis, sicut ipse deducit et satis est manifestum ; nec materialis sive [per modum] recipientis : nec per modum compositionis, sicut elementa sunt causa materialis mixti, quia anima non est commixta ex corpore ; nec per modum simplicitatis, sicut aes imaginis, quia non est impressum in corpus ita quod aliquo modo sit forma corporea[b]. Ergo vult dicere quod corpus non sit formatum[2] forma animae rationalis et quod non recipiat eam sicut materia formam et perfectio perfectibile, sed quod non recipit[3] eam vel formatur ea sicut forma composita vel mixta vel impressa ita quod sit forma[4] corporea a corpore dependens, sed quod sic est forma quod tamen in se aliquid subsistens est et a corpore non dependens.

[QUAESTIO IV.]

Quarto quaeritur utrum aliquis spiritus intellectualis sit unitus corpori caelesti ut forma et perfectio ita quod caeli sint animati[c].

292 b ET QUOD SIC[5], OSTENDITUR :

1. Psalm.[d] : *Caeli enarrant gloriam Dei* ; *laudate eum caeli caelorum*, et Dan. 3, 59 : *Benedicite caeli Domino* ; sed glorificare, laudare Deum et benedicere sunt actus rei animatae et intelligentis ; ergo etc.

2. Item, Augustinus, *De immortalitate animae*, cap. penultimo, hoc est

a Cf. hic *supra*, p. 250, nota a ; et vide *infra*, quaest. 5, c., II, B, p. 318. b Cf. AVICENNA, *De anima*, p. 5, c. 4 (fol. 24 c ss.). c De hac quaestione, cf. praesertim : MATTH. AB AQUASP., *Comment. Sent.*, II [d. 12, q. 134] : « Utrum celi sint animati ita quod ab anima moveantur » (C, f. 80 a-c) ; et THOM. AQUIN., *Quaest. disput., De spirit. creaturis*, q. un., a. 6 (Parm. VIII, 444-447), et *Summa theol.*, I[a], q. 70, a. 3 (V, 179-181). d Ps. 18, 1 et 148, 4. Hoc arg. partim verbot. in C, f. 80 a 47-49. Cf. THOM. AQUIN., *Quaest. disput., loc. cit.*, arg. 14 (Parm. VIII, 445 a).

1 *rep.* A. 2 sacramentum A. 3 *corr. ex* recipiat A. 4 composita *add. et exp.* A. 5 *ex corr.* A.

circa finem libri[a], dicit : « Ordine[1] necesse est a summa essentia[2] speciem corpori per animam tribui, per quam est quantumcumque est. Per animam ergo corpus subsistit, et eo ipso est quo animatur sive universaliter, ut mundus, sive particulariter, ut unumquodque animal intra mundum ». Igitur totus mundus est animatus ; ergo et corpus caeli quod est nobilior pars mundi.

3. Item[b], Philosophus, II *Caeli et mundi*[c] : « Nos non intelligimus haec corpora et videmus ea ut corpus tantum et quod eis sit compositio et ordo praeter hoc quod sit eis[3] anima omnino ». Dico igitur quod ex eis quae conveniunt nobis ut intelligamus ea, est quod ipsa sunt viva habentia operationem animalem ; sed quia sunt corpora nobilissima[d], necesse est quod vivant vita nobilissima ; haec autem est vita intellectualis[e] ; ergo etc.

4. Item[f], super II *De anima*[g], ubi dicit Philosophus : « Quibus autem inest animus corruptibilium, habent et reliqua omnia », dicit *Commentator* quod per hoc [non] dat intelligere corpora caelestia, quae quidem sunt animata, sed non habent de virtutibus animae nisi motivam et intellectivam, sensitivam autem et vegetativam non habent ; ergo etc.

5. Item[h], super XI *Metaphysicae*[i], ubi dicit Philosophus : « Primum movens est omnino immobile et per se et per accidens, ac per hoc movet sicut amatum et desideratum », et dicitur quod in illis idem est desideratum et intellectum, non autem in nobis, ita Commentator : « Ex hoc apparet corpora caelestia esse animata, sed non habent de virtutibus animae nisi intellectum et desiderium » ; ergo etc.

6. Item[k], super eumdem librum[l], dicit[4] Commentator quod caelum habet duplicem motorem : unum coniunctum, alterum separatum ; motor coniunctus est anima caeli, et iste habet virtutem vel potentiam finitam ; alius

a Cap. 15, n. 24 : « Hoc autem ordine intelligitur a summa... tribui, qua est in quantumcumque est. Per... » (*P. L.* 32, 1033). b Hoc arg. verbot. in C, f. 80 a 49-53, ubi tamen non invenitur : « sed quia... intellectualis ». c Text. 61 : « Nos non intelligimus haec corpora nobilia et opinamur ea esse tantum corpora, et habere nobilitatem, et ordinem sine anima omnino » (292 a 18-20). d Vide, hic *supra*, p. 249 notam h. e Cf. Aristot., *Ethic. nicom.*, X, c. 7 (1177 a 12 ss.). f Hoc arg. verbot. in C, f. 80 a 53-56. g Text. com. 32 ; Aristot. : « Quibus enim inest ratiocinatio corruptibilium, his et reliqua omnia » (415 a 8-9) ; Averroes : « Et dicit hoc praeservando se a corporibus caelestibus. Declaratum est enim quod illa non habent de virtutibus animae nisi concupiscentiam et intellectum » (VI, 133 a 56-59). h Hoc arg. fere verbot. in C, f. 80 a 56-60. i Potius lib. XII ; Aristot., tt. 35-36 : « Invenitur igitur aliquod movens, cum non movetur... Et movet, sicut movet desideratum et intellectum, cum non movetur » (1072 a 26-29) ; Averroes, com. 36 : « Et ex hoc quidem apparet bene haec corpora esse animata et quod non habent de virtutibus animae nisi intellectumetvirtutem desiderativam, quae movet in loco » (VIII, 149 d 22-25). k Hoc arg. fere verbot. in C, f. 80 b 1-3. l *Loc. cit.*, com. 34 (VIII, 149 b).

1 Ordine *Aug.*, ora me A. 2 summa essentia *Aug.*, summo essentiam A. 3 eis C, ens A. 4 enim *add.* A, *quod om.* C.

est motor separatus, et iste habet potentiam infinitam et iste est motor primus ; ergo etc.

7. Item[a], Avicenna, IX suae *Metaphysicae*, cap. 2[b], dicit : « Caelum movetur per animam, et anima est propinquum principium sui motus et illa renovatur imaginatione, et ipsa existimat [se][1] habere apprehensionem rerum variabilium particularium, et ipsa est perfectio corporis [caeli][2] et eius forma » ; ergo etc.

8. Item, Augustinus, III *De libero arbitrio*[c] : « Nulla res[3] dat quod non habet » ; sed ista corpora dant vitam omnibus [animalibus][4] viventibus, quoniam, ut dicit Philosophus, II[d], primus orbis est causa vitae omnis vivi ; ergo primus orbis habet vitam ; ergo est animatus[5], quoniam vita non est nisi per animam[e].

9. Item[f], Avicenna, eodem libro, eodem capitulo$_g$, et Algazel[h] arguit sic : motus caeli aut est a natura, aut a violentia, aut ab intelligentia, aut ab anima. Non a natura, quoniam omnis motus naturalis est a dispositione innaturali ad dispositionem naturalem, ad quam cum pervenit, quiescit nec redit[6] ad illam dispositionem ; sed caelum non quiescit nec redit ad eamdem dispositionem ; ergo non movetur a natura. Non a violentia, quoniam, ut dicit Philosophus, I *Caeli et mundi*[i], nullum violentum perpetuum, ille autem motus perpetuus est. Non ab intelligentia nuda, quoniam a stabili, in quantum est stabile et manente in sua stabilitate, non est nisi[7] stabile ; sed intelligentia nuda separata est omnino invariabilis ; motus autem caeli quotidie renovatur et partes mutant ; non[8] ergo
292 c etc[9]. ; / ergo ab anima habente voluntatem vertibilem et variabilem apprehensionem coniuncta sibi ut perfectio et forma.

10. Item, suppono quod corpora illa moventur a principio intellectivo : aut igitur necessario movente[10], aut voluntarie, aut naturaliter ; si necessario, hoc omnino repugnat libertati intellectualis substantiae ut alligetur necessario ad aliquod corpus movendum ; si voluntarie, ergo potest non

a Hoc arg. verbot. in C, f. 80 b 3-6. b « Si autem ita fuerit in re, tunc caelum movetur per animam, et anima est propinquum principium sui motus, et un illa renovatur imaginatio et voluntas, et ipsa estimat se habere apprehensionem rerum variabilium particularium, et voluntatem essendi ipsas res particulares, et ipsa est perfectio corporis caeli et eius forma » (fol. 102 d 42-47). c Rectius lib. II, c. 17, n. 45 : « Nulla res potest dare sibi quod non habet » (*P. L.* 32, 1265) ; et vide hic supra, p. 230, notam c. d *De caelo*, II, t. 68 : « Primus orbis principium est potentiae et causa in vita cuiuslibet vivi, plusquam alii orbes » (292 b 31 ss.) ; et vide etiam hic *supra*, p. 230, notam. e Cf. Aristot., *De anima*, II, t. 36 (415 b 7-14). f Hoc arg. partim verbot., partim ad sensum in C, f. 80 b 17-27. g Id est *Metaph.*, tract. 9, c. 2 (fol. 102 ds.). h *Metaph.*, p. I, tract. 4, c. 3 (p. 104 ss.). i Rectius lib. II, tt. 17 et 96 (286 a 17-18, 296 a 32-34) ; cf. etiam *Metaph.*, V, t. 6 (1015 b 14-15).

1 se C *Avic.*, *om.* A. 2 caeli *Avic.*, *om.* A. 3 habet quod *add. et exp.* A. 4 animalibus) *lac.* A. 5 vatum (l) A. 6 *corr. ex* reddit A. 7 nisi C, enim A. 8 sunt A. 9 *infra lin.* A. 10 manente A.

movere, ergo motus caeli posset cessare, quod est falsum; si naturaliter, sed omne naturaliter movens unitur mobili ut perfectio, ergo etc.

11. Item, secundum Philosophum, VIII *Physicorum*[a], omne quod movetur ex se est animatum ; sed caelum movetur ex se, ut ipse dicit ibidem[b]; ergo caelum est animatum.

12. Item, omne alterans et augmentans est anim a vel virtusanimae; sed corpus caeli[1] est alterans et augmentans omnia ista inferiora quae alterantur et augmentantur ; ergo etc. — *Minor* videtur esse manifesta. *Maior probatur* quoniam virtus augmentativa, quae mediante calore naturali alterat alimentum et alteratum convertit in naturam creati quod, dum additur praeexsistenti magnitudini, sic augmentat[2], est virtus animae vegetativae[c] ; ergo etc.

13. Item, proportio debet esse materiae et formae et e converso; ergo nobiliori materiae debetur nobilior forma ; sed nobilissima forma est forma intellectiva[d] ; ergo materia corporis caeli perficitur per aliquam formam intellectivam ; ergo etc.

14. Item, secundum ordinem divinae Providentiae nobiliora influunt in ignobiliora, iuxta doctrinam Dionysii[e] et Augustini[f]; sed corpora caelestia influunt in iis inferioribus vitam[g] ; ergo sunt nobiliora omnibus inferioribus viventibus ; sed omne vivens est nobilius non vivente[h] ; ergo illa corpora sunt viventia ; ergo etc.

15. Item, Augustinus, III libro *De libero arbitrio*[i] : « Esse[3] aliquid in ista rerum universitate quod tu vera ratione non cogitas, possibile est, sed non esse aliquid quod tu vera cogitas ratione, istud est impossibile : non enim tu potes aliquid vera ratione cogitare quod universitatis opificem fugerit ». Sed verius cogitatur quod aliqua forma incorruptibilis perficiet materiam incorruptibilem quam corruptibilem ; sed aliqua forma intellectiva incorruptibilis[4] perficit corpus humanum, [et] homo est corruptibilis[k] ; ergo multo fortius corpus caeli quod est incorruptibile[l].

16. Item, nihil est beatificabile nisi quod est intellectuale vel rationale, secundum Augustinum, *83*[5] *Quaestionum*[m], ubi dicit quod nihil « quod caret scientia potest esse beatum » ; sed corpora caelestia sunt beatifica-

a Text. 27 (254 b 14-15). b Text. 34 (256 a 21). c Cf. Aristot., *De anima*, II, tt. 37 ss. (415 a 23 ss.). d Cf. hic *supra*, quæst. 2, arg. 11, p. 249. e Cf. *De cael. hierarchia*, c. 4, § 3 (*P. G.* 3, 182 A) ; apud *Dionysiaca*, II, 813. f Cf. *De Trinit.*, III, c. 4, n. 9 (*P. L.* 42, 873). Cf. etiam hic supra, quæst. 1, c., II, D, p. 239. g Cf. hic *supra*, p. 230, nota b. h Cf. August., *De vera religione*, c. 19, n. 52 ; c. 55, n. 109 (*P. L.* 34, 145, 170). i Cap. 5, n. 13 (*P. L.* 32, 1277). k Cf. Averroes, *De anima*, III, com. 5, digres. (VI, 161 c 60-61). l Cf. Aristot., *De caelo*, I, t. 20 (270 a 12-22). m Quaest. 5 : « Animal quod caret ratione, caret scientia. Nullum autem animal quod scientia caret, beatum esse potest » (*P. L.* 40, 12) ; et vide hic *supra*, p. 280, notam d.

1 caelum A. 2 augmentum A. 3 Esse *Aug.*, Est A. 4 corruptibile A. 5 83 Quaestionum) 8. 3. 5. 6. (l) A.

bilia ; ergo etc. — *Probatio minoris* est quoniam augmentum claritatis facit ad beatitudinem, sicut scribitur, Matth[1]. 3[a] : *Tunc iusti*[2] *fulgebunt sicut sol* ; sed corpora caelestia recipient augmentum lucis et claritatis[b] ; ergo sunt beatificabilia ; hoc autem necessarium est per illud Isai. 30[3], 26 : *Lux lunae erit sicut lux solis, et lux solis septempliciter erit* ; ergo etc.

17. Item, secundum rationem Philosophi, VIII *Physicorum*[c], et Richardi, IV libro *De Trinitate*, cap. ultimo[d], ubicumque est dare extrema, necessario est dare medium ; sed video quod in ista universitate perfectissima est invenire spiritum inseparabilem seu corruptibilem coniunctum corpori corruptibili, ut brutalem ; et est invenire spiritum separabilem seu incorruptibilem coniunctum corpori corruptibili, ut rationalem ; ergo est invenire spiritum inseparabilem coniunctum corpori incorruptibili ; sed istud non est nisi spiritus aliquis intellectualis unitus corpori caeli ut perfectio ; ergo etc.

18. Item, omnis operatio est ab aliqua virtute ; omnis virtus est ab anima ; ergo omnis operatio est ab anima ; sed multae sunt operationes/
292 d corporis caelestis ; ergo necessario sunt ab anima ; ergo etc.

19. Item omnis motus difformis vel omne quod difformiter movetur, movetur ab aliquo principio intellectivo et voluntario ; sed corpora caelestia moventur difformiter ; ergo etc. — *Probatio minoris* apparet per elevationem et depressionem solis in linea ecliptica et aliorum planetarum in epicyclis et excentricis, quia non possent moveri de cyclis propriis et concentricis[4] in epicyclos et de epicyclis in excentricos, nisi propter sphaeras girativas, quas Commentator, super XI[e], vocat seu appellat spiras ; ergo etc.

Contra :

a. Philosophus, in III *De anima*[f] : « Impossibile est aliquod animatum habere intellectum nisi habeat sensum » ; sed corpus caeli non habet sensum ; ergo nec intellectum coniunctum ut forma. — *Probatio minoris* est quoniam animal est propter sensum primum qui est tactus[g] ; tactus autem qui est apprehensivus contrarietatum contrariorum, activarum et passivarum, oportet esse ex contrariis compositum[h] ; sed corpus caeli est simplex[i] ; ergo etc.

a In Vulg. 13, 43. b Cf. Averroes, *De caelo*, I, com. 21 (V, f. 8 c 65 ss.). c Text. 64 ss. (261 b 34 ss.) ; et vide hic *supra*, p. 238, notam d. d Cap. 25 (*P. L.* 196, 948). e Haec Averroes tractat, *De caelo*, II, com. 35, et *Metaph.*, XII, com. 45 ss. (V, f. 55 ds. ; VIII, f. 154 css.) ; apud quem tamen appellationem « spiras » non inveni. f Text. 61 (434 b 3-4). g Cf. Aristot., *loc. cit. supra*, text. 62 (434 b 8-11). h Cf. Aristot., *De partibus animal.*, II, c. 1 (647 a 14-21). i Cf. Aristot., *De caelo*, I, tt. 20ss. (270 a 12 ss.) ; et Averroes, *ibid.*, com. 20 (V, f. 8 b 41, ubi vide notam).

1 materia A. 2 iusti *Vulg.*, in se A. 3 30 *ex corr.* A. 4 et *add.* A.

b. Item, Damascenus, libro II, cap. 6[a] : « Nullus dicat caelos esse animatos vel luminaria ; inanimati sunt enim et insensibiles » ; ergo etc.

c. Item, Philosophus, II *De anima*[b] : « Sicut trigonum in tetragono, et tetragonum in pentagono, sic vegetativum in sensitivo, et sensitivum in intellectivo » ; sed in caelo non potest esse vegetativum et sensitivum ; ergo nec intellectivum.

d. Item, Philosophus, inquirens definitionem animae in communi causa vere convenientem, definit eam sic, in II *De anima*[c] : « Anima est actus corporis organici physici potentia[1] vitam habentis » ; sed corpus caeli non est organicum cum sit uniforme per totum, nec est vivens in potentia quia posset mori ; ergo corpus caeli non est animatum.

e. Item, corpus caeli est in actu per suam formam corpoream actualissimam quae fortassis est lux vel luminositas ; similiter forma quaecumque intellectiva in actu est ; sed, secundum, Philosophum, IX *Metaphysicae*[d], ex duobus entibus [actu] non fit aliquid unum ; ergo nulla forma[2] intellectiva potest corpori caeli uniri ut forma.

f. Item, Basilius, in suo *Hexaëmeron*, libro III, sermone 5, in fine[e], dicit : « Si quando, aquae laudem communi omnium Domino[3] dicantur offerre non ob hoc aestimandae sunt rationalis[4] esse naturae. Neque enim quia *caeli enarrant gloriam Dei*[f], modis omnibus animati sunt, nec firmamentum sensibile animal sic putandum est quia *opera manuum eius annuntiat firmamentum*[g]. Quod si dixerit quispiam caelos quidem contemplabiles esse virtutes, firmamentum autem effectricem[5] potentiam, sermonem quidem huiusmodi, quamvis sit commentitius, tamen non aspernanter admittimus, sed verum esse nullatenus patiemur[6] ; nam nec ros aut aestus, quoniam laudare omnium Creatorem iubentur[h], spiritualis[7] esse vel invisibilis intelligenda naturae sunt, sed consideratio eorum, prudenter a sensum habentibus acceptata[8], glorificationem perficit Creatoris ». Ergo etc.

g. Item, Gregorius Nyssenus, in libro *De homine*, cap. 9[i], dicit quod natura praeparavit et aptavit instrumenta et organa usui[9] rationis, quemadmodum ad modulationem[10] exercendum musicalia instrumenta ; sed caelum nulla habet talia instrumenta vel organa ; ergo caelum nulla perficitur virtute rationali.

h. Item, si corpora caelestia sunt animata, aut anima vegetabili, aut

a *P. G.* 94, 886 A ; versio Burgundionis : « Nullus autem animatos celos vel luminaria existimet, inanimati sunt enim et insensibiles » (Fl. f. 7 a 29-30). b Text. 31 (414 c 28-31). c Text. 4 (412 a 27-28). d Potius lib. VII, t. 49 (1039 a 9-10). e Rectius homilia 4, n. 9 (*P. G.* 29, 75). Alia translatio hic recitatur. f Psalm. 18, 1. g *Ibidem.* h Cf. Daniel, 3, 67. i Id est *De hominis opificio*, c. 9 (*P. G.* 44, 150 C).

1 potentia *Arist.*, potentiam A. 2 non *add.* A. 3 duo A. 4 reraculis (!) A. 5 fortricem (!) A. 6 patienter, *et add. sed exp.* aut A. 7 sensualis A. 8 contemplata A. 9 visui A. 10 medulan (!) A.

sensibili, aut intellectuali. Non vegetabili, quia non generat, vel generatur, non nutritur nec augmentatur[a]. Non sensibili, quia non sentit nec sensi-
293 a bilibus quali / tatibus immutatur, quoniam tunc esset corruptibile. Nec intellectuali seu rationali, quia illa unitur corpori mediantibus quibusdam spiritibus subtilissimis, secundum auctorem *De spiritu et anima*[b] ; tales autem spiritus in caelo non sunt ; ergo etc.

i. Item, si caeli sunt animati, sequuntur contradictorie opposita quoniam, ut dicit Augustinus, *De immortalitate animae*[c], definitio hominis praecisa est, nihil continens superfluum, nihil habens diminutum, quod est animal rationale, mortale. Deus autem posset facere hominem animal immortale[1], sicut et speramus in resurrectione ; sed dicit Philosophus, IV *Topicorum*[d], quod, si de mortali fiat immortale, non aliam vitam dicitur assumere ; ergo remanet eadem vita ; ergo remanet eadem essentia et quidditas hominis ; sed, si caelum est animatum, est animal rationale immortale ; ergo homo, manens homo, et manente sua essentia, est caelum, et caelum est homo, quae sunt omnino contradictoria.

Respondeo :

I[e]. — *Opinio fuit communiter fere omnium philosophorum, et maxime Platonicorum* et *Peripateticorum sive Aristotelicorum, caelos esse animatos.*

Nam et Plato[f] posuit mundum magnum animal et omnia quae intra[2] mundum sunt partes eius et membra illius maximi animalis, et ipsam animam per totum mundum esse diffusam a centro terrae usque ad extrema caeli, sicut narrat Augustinus, XIII *De civitate*, cap. 15[g]. Sed non, ut quidam alii antiquiores Philosophi[h], animam mundi vel caeli posuit Deum quae ratio fuit idolatriae, ut scilicet caelo et caelestibus corporibus vel etiam igni et aquae cultus attribueretur divinus ; sed posuit animam caeli aliquem creatum spiritum, Deum vero omnino esse substantiam quamdam supra caelum et animam eius non separatam.

Sed ista opinio quantum ad aliquam sui partem omnino est contra sensum. Videmus enim aliqua corpora intra mundum in ista universitate vita et sensu carentia, sicut simplicia elementa, lapides et metalla, quae nullam habent operationem animae.

a Cf. Aristot., *De caelo*, I, tt. 20 ss. (270 a 12 ss.). b Cf. cap. 13-15 (inter op. August., *P. L.* 40, 789 ss.). c Rectius *De quantitate animae*, c. 25, n. 47 (*P. L.* 32, 1062). d Cap. 3 (126 b 37-39). e De division I. et II, cf. Thom. Aquin., *Summa theol.*, *loc. cit.*, c. (V, 180 a) ; *Quaest. disput.*, *loc. cit.*, c. ; *Quodlibet* XII, q. 6, a. 2 (Parm. VIII, 445 ; XI, 622 b). f Cf. *Politicus*, *De legibus*, *Timaeus* (II, 269 C, 886 Css. ; III, 30 Bss.). — Haec paragr. ad sensum et brevius in C, f. 80 b 34-40, g Rectius cap. 16, n. 2 et c. 17, n. 1 et 2 (*P. L.* 41 388 ss.) ; cf. etiam lib. X, c. 29, n. 2 (*Ibid.*, 309). h De quibus cf. Plato, *De legibus*, *loc. cit. supra* ; et Cicero, *De natura deorum*, I, cc. 10 et 12 (*Op. omn.*, ed. God. Schütz, Augustae Taurinorum, 1823-1834, XIII, 43 s., 46 s.).

1 immortale *ex corr.* A. 2 infra A.

Aristoteles[a] autem et sui sequaces, ut Avicenna[b] et Algazel[c], posuerunt quidem non unam animam totius caeli vel mundi, sed singulis corporibus caelestibus singulas inesse animas ; et posuerunt in quolibet corpore caelesti duos motores, ut praetactum est in opponendo[d], unum coniunctum qui est anima eius et propria perfectio et est virtutis finitae et movens sicut amans et desiderans, alium separatum, aliquam intelligentiam separatam virtutis infinitae quae movet sicut desideratum et amatum : ille sicut efficiens, iste sicut finis ; anima enim caeli desiderans sibi assimilari movet caelum sive orbem suum. Et differunt tam animae caelorum quam intelligentiae in simplicitate maiori et minori et nobilitate, quemadmodum et differunt corpora caelestia secundum sub et supra, ut patet per Avicennam, in X *Metaphysicae* suae[e]. Cuius ratio est, secundum ipsum[f], quoniam intelligentia habet secundum eos[1] formas universales et voluntatem universalem, quae non conveniunt ut[2] dirigunt immediate in renovationibus diversis[3] motus caeli. Et ideo oportet esse aliquid in quo sint formae particulares[4] et in quo possit renovari voluntas movens et mergens in motu, sicut apparet per eumdem[g] et per Algazel[h].

II. — *Sed et ibi circa hoc videntur* [*sancti*] *diversa sensisse.*

Nam Origenes, in libro *Periarchon*[i], hoc posuisse refertur. / Sed ille 293 b
liber et suus error damnatus est[k] propter multos ibi errores contentos.

Hieronymus[l] etiam, super principium Ecclesiastae[m], hoc insinuasse videtur, illud quod ibi[n] scriptum est *In circuitu pergit spiritus* exponens de sole. Sed hoc magis metaphorice quam secundum proprietatem vel veritatem dictum debet intelligi, ut dicatur sol spiritus quasi insufflans calorem et ardorem, sicut, Eccli. 43, 4, dicitur : *Tripliciter sol exurens montes, radios igneos exsufflans*, vel quia movetur a spiritu coniuncto sibi non ut forma sed ut motor tantum, vel quia videtur moveri in gyrum sicut spiritus ac si sibi vis aliqua spiritualis inesset. Nam et ventus[5] dicitur spiritus, Psalm.[o] : *Spiritus procellarum*[6], nec tamen dicimus ventos vel animas habere vel animatos esse.

a *De caelo*, II, t. 13 ; *Metaph.*, XII, tt. 34 ss. et 43 ss. (285 a 27 ss., 1072 a 22 ss., 1073 a 22 ss.). — De hac paragr., eadem sed brevius et partim verbot. ap. Thom. Aquin., *Comment. Sent.*, II, d. 14, q. 1, a. 3, c. (Parm. VI, 507 b 30-43) ; et cf. etiam *Summa contra Gent.*, II, c. 70 (XIII, 449s.) b Cf. *De anima*, p. 1, c. 1 (fol. 2 a) ; *Metaph.*, tract. 9, c. 2 et 4 (fol. 102 bs., 104 css.). c Cf. *Metaph.*, p. 1, tract. 4, c. 3 (p. 117s.). d Arg. 6, p. 289. e Cap. 1 (fol. 107 dss.). f Scilicet Avicen., cf. *Metaph.*, tract. 9, c. 2 (fol. 102 c). g Id est Avicen., *loc. cit. supra.* h Cf. *Metaph.*, p. 1, tract. 4, c. 3, sent. 2 (p. 106 35 ss.). i Lib. I, c. 7, n. 3 ss. (*P. G.* 11, 172 C ss.). k Cf. Denzinger-Bannwart, *Enchiridion symbolorum*, n. 208 (p. 88). l Haec paragr. ad sensum in C, f. 80 b 42-45. m Cf. *Commentarius in Eccl.*, c. 1 (*P. L.* 23, 1016 B). n Eccl. 1, 6. o Psalm. 10, 7.

1 eos *Thom.*, ipsas A. 2 ut *Thom.*, nec A. 3 renovationibus diversis *Thom.*, revolutionibus immersis A. 4 particulares *Thom.*, particulate A. 5 neutrum A. 6 procellarum *Vulg.*, perecliorum (!) A.

Basilius autem et Damascenus, sicut in opponendo[a] monstratum est, animatos caelos nullo modo dicunt, immo dici prohibent et contrarium asseverant.

Doctor autem noster egregius Augustinus aliquando visus est de hoc dubitasse et sub dubio reliquisse, ut II *Super Genesim*, in fine[b] : « Solet, inquit, quaeri utrum caeli luminaria ista conspicua corpora sola sint, an[1] habeant rectores quosdam spiritus suos ; et si habent, utrum etiam ab eis vitaliter spirentur sicut animantur carnes per animas animalium, an sola sine ulla permixtione [praesentia][2]. Quod non facile comprehendi potest, sed locus opportunior[3] tractandi secundum Scripturas occurret[4]. Nunc autem, servata moderatione piae gravitatis, nihil credere de[5] re obscura temere debemus ». In *Enchiridion* quoque, cap. 59, in fine[c], dicitur : « Nec illud quidem certum habeo an ad eamdem societatem pertineant angelorum sol et luna et cuncta sidera, quamvis nonnullis[6] lucida esse corpora, non cum sensu vel intellectu, videantur [7]». In XIII autem libro *De civitate*, cap. 15[d], etsi dubitare videatur[8], tamen magis ad hanc partem declinat. Ait enim : « Neque continuo concedendum est globos istos luminum sive orbiculos luce corporea super terras seu die seu nocte fulgentes suis quibusdam propriis animabus vivere, eisque intellectualibus et beatis ; sed haec alia quaestio est quam nunc discutiendam non suscepimus ». Et si quando visus est asseruisse caelos esse animatos vel mundum, retractavit, sicut illud *De immortalitate animae*, quod in opponendo[e] allegatum fuit. Unde dicit, I libro *Retractationum*, cap. 5[f] : « Illud quoque temere dictum est : 'A summa essentia speciem corpori per animam tribui qua est in quantumcumque[9] est. Per animam ergo corpus subsistit et eo ipso est quo animatur, sive universaliter, ut mundus, sive particulariter, ut unumquodque animal[10] intra mundum'. Hoc totum prorsus temere dictum est ». Sed in II libro *Retractationum*, cap. 6[g], dicit manifeste contrarium. Ait enim : « In eodem XIV[11] », scilicet *Contra Faustum*[h], « de sole et luna, talia dicta sunt tamquam sentian[12]t, et ideo tolerent vanos[13] adoratores suos ». Quod retractat omnino[14]. « Quamvis, ut dicit, verba ibi accipi possint ab animali ad inanimale translata, modo locutionis qui vocatur graece metaphora, sicut de mari scriptum est quod *fremat in utero matris suae volens egredi*[i], cum tamen mare non habeat

a Arg. b, et f, p. 293 ; ubi vide et notas. b Id est *De Gen. ad litt.*, II, c. 18, n. 38 (*P. L.* 34, 279 s.) c Rectius cap. 58 (*P. L.* 40, 260). d Rectius cap. 16, n. 2 (*P. L.* 41, 388). e Arg. 2, p. 288, ubi vide et notam. f Num. 3 (*P. L.* 32, 591). g Rectius cap. 7, n. 3 (*P. L.* 32, 633). h Lib. XIV, c. 12 (*P. L.* 42, 300 s.) i Cit. secundum Septuag. translationem ; in Vulg. : *Erumpebat quasi de vulva procedens* (Job 38, 8).

1 an *Aug.*, ac A. 2 praesentia *Aug.*, *om.* A. 3 opertudos (l) A. 4 ecclesiarum A. 5 credere de *Aug.*, credendo A. 6 nonnullis *Aug.*, non illis A. 7 videantur *Aug.*, audiantur A. 8 *corr. ex* videtur A. 9 quantumcumque *Aug.*, quamcumque A. 10 animal *Aug.*, alias A. 11 XIV *Aug.*, 13° A. 12 sentiant *Aug.*, ponderatis A. 13 tolerent *Aug.*, tollerent A ; vanos *Aug.*, vanas A. 14 animo A.

voluntatem ». In libro *Quaestionum Orosii*, sine dubitatione affirmat, quaest. 26[a], ubi primum diem astruit spiritualem : « Caelum, terra, lapis vitam non habent, et tamen in Deo vita[1] sunt ».

A sanctis autem posterioribus et theologis modernis non iam[2] pro opinione habeatur caelos vel caelestia corpora esse animata, quod erroneum iudicatur.

III. — *Et | ideo dicendum est indubitanter et firmiter ac certitudinaliter* 293 c
asserendum quod corpora caelestia, etsi forlassis moveantur vel regantur ab aliquo intellectuali principio, non tamen coniuncto eis[3] *ut forma et essentialis perfectio, ut animata vel viventia*[4] *dici possint, sed tantum ut motor.* Nec ex illo motivo principio et corpore caelesti fit vere unum in essendo, sicut ex materia et forma, sed tantum in movendo, sicut ex motore et mobili. Unde nec ex illo aut vivificantur, aut sensificantur, aut quocumque modo formaliter perficiuntur[5].

Et ad istius veritatis declarationem et confirmationem potest adduci ratio septiformis.

A[b]. *Et primo quidem potest probari ratione caelestis substantiae*, quoniam substantia caeli omnino simplex est, omnino carens mixtione[c]; omne autem corpus animatum, hoc ipso quod animatum, est vivum ; hoc ipso quod vivum, est complexionatum ; hoc ipso quod complexionatum, est mixtum ; hoc ipso quod mixtum, ex contrariis compositum quia, ut dicit Avicenna, I libro *De naturalibus*, tractatu 1[d], « complexio est qualitas[6] veniens vel resultans ex reciproca passione qualitatum contrariarum in corporibus sibi permixtis ». Si igitur corpus caeli est simplicissimum, nullo modo potest esse animatum. Ratio autem intellectiva quae est ultima in ordine formarum et omnino immaterialis, nullo modo est unibilis materiae corporali nisi mediante sensitiva et vegetativa, sicut nec est transire ab extremo in extremum nisi per medium[e], et sicut posterius necessario praesupponit prius[f]. Unde et Philosophus dicit, II *De anima*[g] : « Semper in eo, quod est consequens, est in potentia, quod prius est, in figuris et in anima, ut trigonum in tetragono, et tetragonum in pentagono, ita[7] est vegetativum in sensitivo, sensitivum autem in intellectivo[8] ». Omne igitur animatum intellectivum et vegetabile et sensibile et complexionatum et mixtum ; nam corpus vivit vita corporali quae, etsi sit ab anima, tamen corporalis non immerito dici potest quia corpori immediate inhaeret ; cuius signum est quod corpus dicitur vivum, sed minus proprie

a Id est *Dialogus quaest. LXV*, quaest. 26 (*P. L.* 40, 742). b Haec divisio partim ad sensum, plurimis omissis, partim verbot. in C, f. 80 b 45-58. c Cf. hic *supra*, p. 292, nota i. d Rectius *De sufficentia*, I, c. 6 (fol. 17 c lin. 5-7). e Cf. Pseudo-Beda, *Sent. philos. ex Aristot. collectae :* « Omnis motus est de extremo in extremum per medium » (*P. L.* 90, 1030 B). f Cf. Aristot., *Metaph.*, V, t. 12 : « Semper autem posteriora sequuntur praecedentia » (1016 b 35). g Text. 31 (414 b 28-32).

1 vita *Aug.* A, *quod corr. in* unita A'. 2 tam A. 3 *ex corr.* A. 4 inanimata A. 5 proficiuntur A. 6 qualitas *Avic.*, qualitans (!) A. 7 *idem* A. 8 vegetativo A.

sensitivum ; intellectivum autem non dicitur quia illa virtus omnino est a corpore elongata et secundum esse a corpore separata. Amplius, hoc ipso quod corpus animatum[1] anima intellectiva, et sensibile, et vegetabile est, augmentabile et generabile, ac per hoc et corruptibile. Sed corpus caeleste, hoc ipso quod simplex est substantia, est incorruptibile et ingenerabile[a] ; ergo corpus caeli vel corpora caelestia nullo modo sunt animata.

B[b]. *Secundo probatur ratione figurae* quae omnino est circularis et uniformis in toto et in partibus[c]. Omne autem corpus animatum, maxime anima intellectiva simplici in essentia et multiplici in virtute et operatione, oportet esse difforme et organicum[d]. Si autem corpus caeli omnino est uniforme, nullam habens diversitatem organorum, ergo non potest esse animatum anima intellectiva, nec ad animam intellectivam aliquo modo est aptum, ad cuius ministerium et actum multiformem, Nyssenus[e] ut dicit[2], aptantur diversa et varia organa tamquam quaedam vivifica instrumenta, ut os, manus et similia. Quemadmodum enim nec nervis tibicinamus, nec tibio citharizamus, ita nec manibus loquimur, nec lingua, ore vel labiis contrectamus.

C. *Tertio probatur ratione magnitudinis* quae est omnino animae improportionalis. Corpus enim firmamenti totum ambit istum mundum sensibilem ; crystallinum ambit firmamentum, empyreum autem crystallinum
293 d quod est, secundum Damascenum[f], « continentia[3] visibilium et invisibilium creaturarum ». Qua ratione autem firmamentum est animatum propter sui nobilitatem, et crystallinum et empyreum, et multo fortius cum sit corpus multo nobilius. Sed anima, et maxime intellectiva, propter sui simplicitatem, est in toto suo corpore ita quod in qualibet parte sui corporis tota[g] ; ergo anima caeli in toto caelo et in omnibus partibus eius ; ergo est in toto universo[4] ; ergo est ubique tota, quod est proprium solius divinae immensitatis[5] ; ergo magnitudo caeli omnino est improportionalis animae quae est [naturae][6] finitae, creatae[7] et limitatae.

D.[h] *Quarto probatur ratione motus* qui est omnino invariabilis. Est enim corpus animatum et motum ; nam intellectiva potest moveri oppositis motibus secundum essentialem[8] differentiam, ut ante, intra, destrorsum et sinistrorsum, sursum et deorsum[i]. Et potest moveri, immo movetur

a Cf. Aristot., *De caelo*, I, t. 20-21 (270 a 12-35). b Haec divisio partim verbot. in C, f. 80 b 58-61. c Cf. Aristot., *De caelo*, II, t. 35 ss. (288 a 13 ss.). d Cf. Albertus Magn., *De anima*, II, tract. 1, c. 3 *(Op. omn.*, ed. Aug. Borgnet, Parisiis, 1890-1899, V, 195s.). e Id est Gregorius Nyss., *De hominis opificio*, cc. 8 et 10 (*P. G.* 44, 147 s., 150 s.). f *De fide orth.*, II, c. 6 (*P. G.* 94, 879 A) ; versio Burgundionis : « Celum est continentia visibilium et invisibilium creaturarum » (Fl, f. 6 d lin. 18). g Vide hic *supra*, p. 268, notam f. h Huius divisionis pauca verba verbot., multis omissis, in C, f. 80 b 61-62. i Cf. Aristot., *De caelo*, II, t. 9 (284 b 30-33).

1 natum A. 2 dicendum *add. et del.* A. 3 continentia *Dam.*, continens A. 4 unito A. 5 divinæ immensitatis) dicit immenca (l) A. 6 natura) *lac.* A. 7 errare A. 8 essentiam A.

motu progressivo ; potest et quiescere quoniam, ut dicit Philosophus[a], potestates rationales valent ad opposita, natura[1] autem se habet ad unum tantum. Cum igitur caelum moveatur motu circulari omnino invariabili, nec possit quiescere per naturam, ergo caelum vel corpora caelestia non mota nec moventur a motore intellectivo sibi coniuncto ut forma.

E. *Quinto probatur ratione gradus.* Si enim caeli sunt animati, quemadmodum sunt corpora caelestia nobiliora inter omnia alia corpora, oportet quod sint et animae nobiliores, ac per hoc coniunctum sive compositum ex tali corpore et anima. Ergo quaedam est species media inter angelicam speciem et humanam, nobilior humana, inferior angelica, quam nullus posuisse videtur.

Prima ratio : « finis nobilior est iis quae sunt ad finem »[b], et illud quod est, semper aliquid minus[2] est eo[3] propter quod est ; sed illa corpora caelestia sunt facta propter hominem et creata ; ergo sunt ignobiliora et inferiora dignitate quam homo, et homo nobilior quam illa. Sic enim scriptum est, Deuter. 4, 19 : *Ne elevatis oculis*[4] *in caelum videas solem et lunam et omnia astra*[5] *caeli, et errore deceptus adores ea et colas quae creavit Deus in ministerium cunctis gentibus quae sub caelo sunt.* Et Ptolemaeus[6] dicit[c] quod sapiens dominabitur[7] astris. Ergo illa corpora, si sunt animata, ac per hoc nobiliora quam homo, tunc tamquam superiori naturae deberet eis aliquam reverentiam et honorem sicut et angelo, quod omnino inhibitum est Sacra in Scriptura.

Amplius, si esset talis species media vel natura caelestium animalium, cum ordine non careret, esset inter hierarchiam angelicam et humanam quaedam media hierarchia, scilicet stellaris vel caelestis, de qua nullus unquam fecit mentionem aliquam. Dionysius, qui ab Apostolo Paulo, qui fuit raptus usque ad tertium caelum[d], edoctus[e], istam hierarchiam nullatenus omisisset, cui tanta cura fuit distinguere et describere hierarchias tam angelicam quam humanam. Hierarchiam autem caelestem non stellarum appellat sed angelicam ; nam illa dicitur caelestis, divina, supercaelestis[8], nostra autem dicitur subcaelestis[f]. Non igitur est aliqua [alia] hierarchia ; ergo nec illa corpora sunt animata ut sub hierarchia debeant ordinari.

a *Metaph.*, IX, t. 3 : « Et quae quidem cum ratione, omnes eaedem contrariorum sunt, irrationales vero una unius » (1046 b 4-7). b Pseudo-Beda, *Sent. philos. ex Aristot. collectae* (*P. L.* 90, 995 B). c Cf. Bonav., *Comment. Sent.*, II, d. 14, p. 2, a. 2, q. 3, fund. 2 : « Hoc videtur auctoritate ipsius Ptolemaei, maximi astronomi, qui dicit quod « sapiens homo dominabitur astris » (II, 362 b, ubi vide notam 8). d Cf. II Ad Cor. 12, 2 ss. e Cf. *Paraphrasis Pachymerae* in *De div. nominibus*, c. 1 (*P. G.* 3, 607 A) ; et etiam Ioan. Damascenus, *De fide orth.*, III, c. 6 (*P. G.*, 94, 1006 A). f *De cael. hierarchia*, c. 1, § 3 ; c. 4, § 1, c. 5 (*P. G.* 3, 122 s., 178, 195) ; ap. *Dionysiaca*, II, 734 ss., 799 ss., 821 ss.

1 natura C, alia A. 2 verius A. 3 quod *add. et exp.* A. 4 oculis *Vulg.*, celis A. 5 astra *Vulg.*, officia A. 6 Themistius A. 7 sapiens dominabitur) sopitus diabolus (*corr. ex* dualis A') in A. 8 non igitur *add. et exp.* A.

F. *Sexto probatur ratione status.* Creatura enim rationalis vel intellectualis nonnisi triplicem statum potest habere, scilicet vel innocentiae sive naturae conditae vel lapsae seu miserae et beatae seu damnatae. Cum autem natura intellectualis, hoc ipso quod intellectualis, sit arbitrio libera, et ex ratione qua creatur, est habens liberum arbitrium vertibile
294 a potens peccare, aut igitur adhuc manet cum statu in quo condita / fuit ; quod non videtur probabile quoniam status naturae conditae vel innocentiae modicum habuit spatium temporis, sicut apparet in natura angelica et humana, quarum[1] una in parte lapsa, in parte exstitit confirmata, sicut angelica, alia vero totaliter lapsa fuit sed reparanda. Aut igitur peccavit et, quia peccati poena mors est[a], illae animae fuissent a corpore separatae et tota sic fuisset deordinata machina mundialis, ac aut fuisset damnata irreparabiliter, sicut angeli qui ruerunt, aut adhuc esset in statu miseriae, tamen reparanda quod est autem absurdum, aut esset beata et iam confirmata, et aut beatificata in anima et corpore, quod constat falsum esse quia status beatitudinis est status omnimode quietus[b], aut beatificata in anima tantum, corpore non beatificato, et istud similiter falsum est quoniam, ut dicit Augustinus, *Ad Dioscorum*[c], beatitudo corporis non est nisi ex animae redundantia ; et cum hoc est quod adhuc sit in corpore beatificanda, cum locus spirituum et corporum beatorum sit caelum empyreum, aut corpus illud semper remanebit non beatum aut oportebit in fine transferri in caelum empyreum sicut et reliqua corpora gloriosa, quae omnia continent manifestissimam absurditatem, manifestum est illa corpora non esse animata.

G[d]. *Septimo*[2] *probatur ratione finis animae et corporis.* Anima[3] enim non est propter corpus[4], sed corpus propter animam. Nam et Philosophus dicit, in II *De anima*[e], quod anima se habet ad corpus in ratione triplicis causae, scilicet efficientis moventis, quia corpus est animae instrumentum, et formalis et [finalis][5]. Spiritualis autem[6] substantia vel[7] natura, ex ratione qua spiritualis, corpori non unitur, quia tunc omnis spiritualis substantia corpori uniretur, quod falsum est, immo videtur quodam modo derogare[8] nobilitati et puritati naturae spiritualis naturae[9] corporeae alligari. Ergo quodam modo accidit sibi ista unio ratione alicuius imperfectionis, vel substantialis, sicut vegetabili et sensibili brutali, quia per se non subsistit, vel accidentalis, sicut animae rationali propter[10] imperfectionem formae quam in corpore acquirit per sensus sive potentias sensitivas : creatur enim ut tabula rasa, in qua nihil depictum est vel scriptum[f], sed in

a Vide hic *supra*, p. 286, notam a ; et cf. etiam Ad Rom. 6, 23 : *Stipendia enim peccati mors.* b Cf. Aristot., *Ethic. Nicom.*, X, c. 7 (1177 a 16 ss.). c *Epist. 118*, c. 3, n. 14 (*P. L.* 33, 439). d De hac divisione, cf. Thom. Aquin., *Summa theol.*, *loc. cit.*, c. (V, 180 a). e Text. 36 ss. (415 b 7 ss.). f Cf. Aristot., *De anima*, III, t. 14 (429 b 31 ss.).

1 quorum A. 2 7[a] A. 3 nam A. 4 corporis A. 5 finalis) *lac.* A. 6 *rep.* A. 7 ratione *add. et exp.* A. 8 arrogare A. 9 nec A. 10 super A.

corpore suam perfectionem acquirit. Anima autem caeli aut est perfecta omnino sicut natura angelica, et sic corpori ut forma et perfectio non unitur ; aut imperfecta, indigens perfectione[1], quam perfectionem in corpore illo omnino [non] potest acquirere, cum non habeat sensum vel organa[2] sensitiva, quibus mediantibus, species intelligibiles acquiruntur. Ergo nulla est causa vel ratio unionis animae cum illis corporibus ; ergo illa corpora non sunt animata.

Sic ergo dico firmiter et indubitanter affirmo quod nullus spiritus intellectualis, immo nullus omnino, corporibus caelestibus ut perfectio est[3] unitus, sed omnino corpora sunt inanimata et insensibilia, ut sancti[a] dicunt, etsi habeant aliquem spiritum intellectualem ut rectorem et motorem propter dispositionem ordinis universi, quoniam inferiora per media et media per superiora, corporalia per spiritualia administrantur et reguntur, divina Providentia ordinante, anima disponente, ut docet Augustinus, III *De Trinitate*, 3 cap.[b], et VIII *Super Genesim*, in fine[c], et est doctrina beati Dionysii in omnibus libris suis[d].

Et hoc usquequaque probatum est et confirmatum ratione caelestis substantiae, ratione figurae, ratione magnitudinis, ratione motus, ratione gradus, ratione status, / ratione finis unionis animae et corporis. Et argu- 294 b
menta quae hoc probant concedenda sunt praeter ultimum ad quod oportebit responderi.

[Solutio obiectorum :]

1. *Ad primum*[e] in contrarium respondet Augustinus, II libro *Retractationum*, cap. 6[f], dicens quod ibi est figurativa locutio et sunt verba « translata ab animali ad inanimale », qui modus loquendi certus est in Scriptura, ut illud[g] : *Quid est, mare*[4], *quod fugisti* ? Respondet et Basilius, III libro suo *Hexaëmeron*[h], dicens quod dicuntur caeli laudare quia sunt materia laudis bene considerantibus, sicut terra et ceterae creaturae quae invitantur ad laudem. Respondet Damascenus, II libro, cap. 6[i], dicens quod « [si][5] Scriptura dicit : *Laetentur caeli*[k] et *Laudate caeli*[l], eos qui in

a Inter quos Ioan. Damascenus, cf. hic *supra*, arg. b, p. 293 ; et Basilius, cf. hic *supra*, arg. f, p. 293. b Rectius cap. 4, n. 9 (*P. L.* 42, 873). c Cap. 26, n. 48 (*P. L.* 34, 391). d *De cael. hierarchia*, c. 4, § 3 (*P. G.* 3, 182 A) ; ap. *Dionysiaca*, II, 812 ss. ; et passim. e Haec responsio partim fere verbot. in C, f. 80 c 1-5. f Rectius cap. 7, n. 3 (*P. L.* 32, 633). g Psalm. 113, 5 : *Quid est tibi mare, quod fugisti*. h Hom. 3, n. 9 (*P. G.* 29, 75 BC). i *De fide orth.*, II, c. 6 (*P. G.* 94, 886 B) ; versio Burgundionis : « Quare si dicat divina scriptura : Letentur celi et exultet terra, eos qui in celis sunt, angelos, et qui in terra sunt, homines, ad letitiam provocat. Novit autem scriptura et prosopopeia, idest personarum fictione uti et ut de animatis et de inanimatis loqui. Sicut : Mare vidit et fugit... » (Fl, f. 7 a 30-33). k Psalm. 95, 11. l Psalm. 148, 4 : *Laudate eum caeli caelorum.*-

1 periformi (!) A. 2 organo A. 3 et A. 4 mare *Vulg.*, amare A. 5 si *Dam.*, *om.* A.

caelo sunt angelos ad laetandum et laudandum invitat, ut accipiatur continens pro contento. Novit autem Scriptura et prosopopeia, id est personarum fictione, uti et de inanimatis ita ut de animatis loqui, ut illud[a] : *Quid est, mare, quod fugisti* ? etc. ».

2. *Ad secundum* patet responsio quoniam Augustinus hoc retractavit tamquam temere dictum omnino. Unde dicit, ut praedictum est[b], illud totum temere dictum esse omnino[1], I libro *Retractationum*, cap. 6, et II, cap. 6[c], illud quod non directe dixit[2] sed videbatur insinuasse, simpliciter retractat et dat alium intellectum, unde et postea simpliciter negavit et asseveravit contrarium.

3-7. *Ad*[d] *omnes auctoritates philosophorum*, tam Aristotelis quam Commentatoris, quam Avicennae et Algazelis, uno verbo posset breviter responderi quod in hoc sicut et in multis erraverunt, et ideo non est standum eorum auctoritati. — Vel posset dici quod dicunt caelos animatos non secundum veritatem sed secundum quamdam conformitatem quia moventur a motore intelligente. — Vel[e] posset dici quod motores separatos appellant intelligentias vel angelos superiores qui habent, secundum Avicennam[f], species magis universales, coniunctas vero non quidem unitas ut forma et perfectio, sed proximas et determinatas, hoc est angelos inferiores. Unde Avicenna, in illo 5 tractatu *Metaphysicae*[g], dicit quod intelligentiae apud philosophos sunt qui in Lege vocantur angeli superiores, ut Seraphim et Cherubim ; unde animae possunt dici angeli inferiores qui dicuntur ministri. Et per hoc patet responsio ad illa quinque argumenta et auctoritatibus philosophorum.

8. *Ad*[h] *octavum*[3] dicendum quod causa duplex est : principalis et instrumentalis. Principalis autem quaedam est naturalis univoca, quaedam voluntaria, quaedam aequivoca. Causa [autem] naturalis univoca habet univocam[4] formam quam causat vel efficit, sicut ignis generat ignem et homo hominem. Causa[5] [autem] voluntaria habet quidem non formam talem sed universalem vel exemplarem, sicut cerdo in mente sua habet formam subtalaris[6] et carpentarius archae vel scammi. Causa autem aequivoca non habet omnino formam eamdem nec in re, nec in ratione, sed in virtute, sicut motus generat calorem. Causa autem instrumentalis non

a Psalm. 113, 5, vide hic parum *supra*, c. b Hic *supra* in c., II, p. 296. c Rectius lib. I, c. 5, n. 3 ; lib. II, c. 7, n. 3 (*P. L.* 32, 591, 633). d Haec responsio fere verbot, n C, f. 80 c 5-16. e De hac parte responsionis, eadem et pauca verbot. ap. Thom. Aquin., *Comment. Sent.*, II, d. 14, q. 1, a. 3, c. (Parm. VI, 507 b 54 ss.). f Cf. *Metaph.*, tract. 10, c. 1 (fol. 108 a). g Rectius tract. 10, c. 1 : « In hoc autem primus gradus est angelorum spiritualium spoliatorum qui vocantur intelligentiae, post haec est ordo angelorum spiritualium qui vocantur animae et hi sunt angeli administratores » (fol. 107 d). h Haec responsio ad sensum et brevius in C, f. 80 c 24-28.

1 animo A. 2 dicunt A. 3 18[m] A. 4 univocem (!) A. 5 cum A. 6 suscesbaris (!) A.

oportet quod habeat illam aliquo modo, quoniam tota virtus instrumentalis agentis est ex virtute motoris. Corpus autem caeli non est causa principalis vitae, sed instrumentalis ; et ideo non oportet quod habeat vitam, sed motor caeli intelligentias[1] habet et in ratione habet et in re, sed nobiliori modo quam sint in viventibus inferioribus. — Vel posset dici quod agens est duplex, scilicet per modum vere efficientis et per modum solum excitantis. Agens per modum efficientis vel inducentis habet utique formam quam efficit, sed agens per modum excitantis / non ; verbi gratia, 294 c
ova confota calore solis[2] pullificant acsi cubarentur a gallina, sed ille calor non efficit aut formam inducit sed tantum excitat formam quae latebat, et ideo non oportet quod habeat illam formam. Caelum autem non est causa vitae efficiens, sed tantum excitans sua influentia et virtute vitam quae est in potentia ut prodeat in actum, et propterea non oportet quod habeat vitam.

9. *Ad nonum* dicendum quod caelum non movetur a violentia nec a natura omnino quia partim a natura, partim ab intelligentia. A natura dispositive[3] propter aptitudinem figurae ad motum talem et propter actualitatem formae quae, quia est elevata ab omni contrarietate, et in genere formarum corporalium[4] est nobilissima et principium motus circa medium[a] ; sed non sufficienter quoniam, secundum Augustinum, V *De civitate Dei*, cap. 9[b], nulla forma corporalis agit vel movet sufficienter. Unde causae corporales inter efficientes non sunt annumerandae quia non faciunt sed tantum fiunt. Completive autem movetur ab intelligentia, non tamen ut forma, sed ut motor tantum, ac propter hoc non ab anima, sed vel ab intelligentia prima[5] quae « stabilis manens dat cuncta moveri », secundum Boethium, *De consolatione*, III libro[c], vel ab aliqua intelligentia creata de qua non est inconveniens quod uniretur per affectiones et agat nova voluntate, hoc est novo actu voluntatis. Et tamen illa propositio 'a stabili in quantum stabile et manente in sua stabilitate, non est nisi stabile' non est universaliter vera nisi tantum in causis et agentibus naturalibus et naturaliter moventibus.

10. *Ad decimum* dicendum quod illa corpora moventur a principio intellectivo movente, non naturaliter, ita quod sit naturalis motor, nisi forte intelligatur 'naturaliter' quia naturali virtute, sed movente voluntarie. Et tamen non potest non movere propter voluntatis artationem sed propter spontaneam[6] divini praecepti impletionem et exsecutionem, ac per hoc necessario necessitate non inevitabilis, hoc est violentiae vel coactionis, quae libertati repugnat, sed immutabilis voluntatis quae non

a Cf. Aristot., *De caelo*, I, t. 20 (270 a 12-22). b Num. 4 (*P. L.* 41, 151). c Metr. 9, vers. 3 : « Stabilisque manens das cuncta moveri » (*P. L.* 63, 758).

1 *corr. ex* intelligentia A' ; scilicet *add.* A, *quod exp.* A'. 2 suum A. 3 dispositivo *ex corr.* A'. 4 formarum corporalium) fuerat corporeum A. 5 primo A. 6 spontenam (!) A.

potest a divino praecepto vel imperio deviare. Et haec necessitas libertati non derogat vel repugnat, sed potius attestatur sicut quod non possit peccare.

11. *Ad undecimum* dicendum quod 'omne motum ex se est animatum[1]' intelligendum est 'motum ex se sufficienter' ; corpus autem caeli non movetur ex se sufficienter ; et quod dicit Philosophus quod movetur ex se, non completive, sed dispositive. Completive autem movetur ab intelligentia motrice, nisi vocet 'ex se' propter intelligentiam, quae est determinatus motor et, ut motor, sibi unitus, ita quod, etsi non faciunt unum in essendo, faciunt tamen unum in movendo, nisi fortassis vocet motum ex se quia animatum[2], sicut manifeste illa corpora posuit[3] animata[a], et tunc auctoritas sua nullius penitus est momenti[4].

12. *Ad duodecimum* dicendum quod prima propositio quantum ad aliquam partem simpliciter est falsa, quoniam non omne alterans est animatum : nam calor ignis alterat et frigus aquae, nec tamen haec sunt animata. De augmentante melius diceret 'omne augmentatum est animatum', et sic haberet veritatem. Sed tamen de principio augmentativo, quod appellat[5] augmentans, possumus loqui duobus modis : vel proximo, et sic istud principium vel principale agens est virtus animae, agens[6] autem instrumentale est calor naturalis qui alterat cibum vel alimentum quod
294 d in principio est dissimile / sed in fine simile dum in naturam convertitur animalis assimilatum illi, et primo deperditum restauratur, illud autem quod abundat ultra restaurationem deperditi convertitur in augmentum ; vel remoto, et sic non oportet quod sit virtus animae : huiusmodi est corpus caeli quod est primum alterans et augmentans.

13. *Ad decimum tertium* responsum est in quaestionibus praecedentibus[b]. Posset enim dici quod corpus caeli non est nobilissima materia quia non[7] est materia ; sic enim completum est in se et perfectum quod non est in potentia ad ulteriorem perfectionem. Et si de materia sua loquatur, tunc dico quod est nobilissima materia per comparationem ad formam ad quam ordinatur, scilicet ad formam corpoream, et ideo perficitur forma nobilissima in genere corporum vel formarum corporalium sed non spiritualium quia non ordinatur ad illam. — Vel de materia possumus loqui duobus modis : vel secundum id quod est, vel secundum quod materia. Secundum id quod est, materia caeli est nobilissima, non tamen secundum quod materia. Materia enim, ut materia, dicit relationem ad formam[c] ; et ideo materia quae est ordinata ad formam nobiliorem est nobilior. Et quia anima requirit corpus organicum, complexionatum et mixtum, quanto

a *De caelo*, II, t. 13 (285 a 29-30). b Quaest. 2, ad. 7, p. 259, et ad 11, p. 260 ; quaest. 3, ad 15, p. 285. c Cf. Aristot., *Physic.*, II, t. 26 (194 b 9-10).

1 anima tamen A. 2 natum A. 3 *ex corr.* A. 4 moventi A. 5 *ex corr.* A. 6 vel. A. 7 *ex corr.* A.

corpus est nobiliori et aequaliori complexionatum complexione, tanto est aptius et ordinatius ad nobiliorem animam, et ideo est nobilior materia.

14. *Ad decimum quartum* dicendum quod forma incorruptibilis perficit materiam incorruptibilem sicut forma caeli materiam caeli, et hoc vere cogitatur ; sed de forma intellectiva non verius cogitatur[1] quia nec vere ; nam incorruptibilitas in materia repugnat rationi talis formae quae exigit materiam alterius conditionis, ut praedictum est[a]. Et tamen, licet corpus, quod est materia animae intellectivae, sit de se corruptibile, sic tamen[2] fuit ut posset non corrumpi si spiritus in sua puritate maneret ; et tandem fieret omnino incorruptibile, sicut et fiet in[3] futurum spiritus materia in resurrectione, ex redundantia gloriae et beatitudinis spiritus in corpus[b] ; sed pro statu [isto] exigit corpus sic corruptibile.

15. *Ad decimum quintum* iam responsum est quoniam, etsi vivens nobilius sit non vivente in quantum huiusmodi, non oportet quod simpliciter ; etsi influens, in quantum influens, sit nobilius, non oportet quod simpliciter. Unde et corpora caelestia secundum istam rationem sunt nobiliora, et alia nobiliora esse possunt per aliam rationem. Propterea argumentum istud et similia deficiunt secundum quid et simpliciter. — Vel dicendum et melius, sicut etiam est praetactum[c], quod illa corpora[4] influunt vitam sed non[5] eam efficiunt per modum agentis principalis sed instrumentalis. Illud autem non oportet quod sit nobilius ; non enim oportet quod dolabra[6] sit nobilior archa, sed artifex. Vel non efficiunt vitam per modum influentis, sed potius per modum excitantis quia sua actione et virtute vitam vel formam vitae, quae erat in potentia, fit in actu ; sic autem agens non[7] oportet quod sit nobilius.

16. *Ad decimum sextum* dicendum quod illa corpora nec beata sunt, nec beatificabilia. — *Quod obicit* : 'augmentum luminis vel claritatis facit ad beatitudinem', verum est in corpore beatificabili ; nec sequitur : 'in hoc facit ad beatitudinem, ergo in omni', immo est falsa consequentia. Sed tamen quo modo lumen in corporibus caelestibus augeatur, quaestio est magna et difficilior quam hic possit explicari, sed fortassis augmentum luminis in corporibus illis facit ad beatitudinem aliorum, quia est ad solatium beatorum.

17. *Ad decimum septimum* dicendum quod illa differentia non est medium sed extremum quoniam ex una parte est illud / corpus corruptibile 295 a
et spiritus corruptibilis vel inseparabilis, ex alia corpus incorruptibile, spiritus incorruptibilis et inseparabilis, medium autem vel[8] corpus corrup-

a Hic *supra* in c., III, A, p. 297 ; et ad 13, p. 304. b Cf. Augustin., *Epist. 118*, c. 3, n. 4 (*P. L.* 33, 439). c Hic *supra*, ad 8, p. 303.

1 quia nec vere nam incorruptibilitas *add. et exp.* A. 2 sic tamen) somnium A. 3 et A. 4 non *add.* A. 5 *corr. ex* natura A. 6 dolabrum A. 7 *ex corr.* A. 8 *ex corr.* A.

tibile et spiritus incorruptibilis vel spiritus corruptibilis et corpus incorruptibile. Sed ista differentia est impossibilis ; sed istud non solvit quoniam sicut extrema concludunt medium ita extremum cum medio concludunt aliud extremum. Propter quod intelligendum est quod illa regula Philosophi valet quidem in genere, sed non valet descendo ad speciem ; ut : 'si est motum tantum, et movens et motum[1], ergo est movens tantum'[a], bene valet ; sed si descendam ad speciem non valet ; verbi gratia : aliquod naturale est motum tantum et aliquod movens et motum, ergo aliquod naturale movens tantum, istud omnino est falsum. Unde in proposito : 'si aliquod compositum est corruptibile quantum ad formam et quantum ad materiam, aliquod est compositum partim corruptibile, partim incorruptibile quia corruptibile secundum materiam, incorruptibile secundum formam, ergo est aliquod compositum omnino incorruptibile', bene sequitur et tale est caelum ; sed si descendam ad[2] compositum ex corpore et spiritu, non tenet regula ista. — Vel aliter, secundum Commentatorem, II *Metaphysicae*[b], ista regula fundatur super hoc quod si aliquod est compositum ex duobus, et contingit alterum inveniri per se, necesse est reperiri et reliquum, ut si[3] aliquod est compositum ex melle et aqua, sicut hydromel, et invenitur per se mel, necesse est per se inveniri aquam ; et si aliquid[4] est compositum ex movente et moto et invenitur motum per se, id est motum tantum, necessario est esse aliquid movens tantum, nisi unum ab altero dependeat et implicetur repugnantia, ut si ego arguam sic : 'aliquid est compositum ex materia et forma et invenitur per se forma sine materia, ergo et per se materia sine forma', non valet quia materia a forma dependet. Vel si dicam : 'aliquod est compositum ex substantia et accidente et invenitur substantia sine accidente, ergo accidens sine substantia', non valet quia accidens dependet a substantia, non e converso, et cum hoc esse per se repugnat rationi accidentis, ita dico hic quod corpus incorruptibile per naturam repugnat rationi talis formae, ut explicatum est supra[c]. Vel dico quod illud extremum invenietur in patria, et demonstratur modo in Christo et in beata Virgine, propter hoc non oportet quod ponamus in corpore caeli, nec oportet quod extrema semper inveniantur in actu, sed quod sint possibilia et inveniantur pro aliquo tempore.

18. *Ad decimum octavum* dicendum quod omnis operatio est ab aliqua virtute, sed non omnis virtus[5] ita est ab anima vel in anima quoniam nulla est substantia quae non habeat suam propriam virtutem.

19. *Ad decimum nonum* dicendum quod ille motus non est difformis quoniam in illa sua difformitate servat semper uniformitatem, quia semper

a Cf. Aristot., *Metaph.*, XII, t. 35 (1072 a 24-25). b Potius lib. XII, t. 35 (VIII, f. 149 c). c Hic ad 14, p. 305 s., ubi vide et notam.

1 movens A. 2 speciem non valet verbi gratia *add. et exp.* A. 3 et A. 4 *interl.* A. 5 nisi A.

uniformiter et regulariter sic movetur[a]. — Ulterius, non oportet quod omnis motus difformis sit a principio intellectivo et voluntario[1], sed potest esse et maxime cum est regularis et continuus sicut ille. — Rursus, dico quod ille motus est a principio voluntario, non tamen coniuncto, sed separato ; et si coniuncto, non ut forma sed motor ; unde non sequitur : 'movetur a principio intellectivo et voluntario, ergo ab anima', immo est ibi fallacia consequentis.

i. Ad ultimum pro alia parte respondendum est, primo, quod mortale non est de definitione hominis quoniam partes definitionis positionem dicunt et habitum, non privationem ; mortale autem defectum et privationem dicit ; quod patet quia non semper convenit[2], et cum fieret immortalis non esset idem secundum essentiam. Et sic ubi vel sancti[b] vel philosophi[c] ponunt, ponunt gratia exempli, sicut si definirem hominem : 'homo est animal risibile, bipes' ; sed est quod / quale de hominis definitione 295 b
et differentia hominis. — Quod dicit Philosophus magis est ad oppositum quam ad propositum quoniam Philosophus omnino habuit pro impossibili quod de mortali fieret immortale[d] ; et sic debet intelligi verbum suum quod 'si de mortali fiat immortale, non aliam vitam assumit', sed potius patitur casum quia non manet idem, sed corrumpitur mortale et aliud omnino fit immortale, non manens idem ; et ideo illud non assumit aliam vitam. Sed esto[3] quod sit eadem vita, tunc, si Deus faceret hominem immortalem, homo esset animal rationale immortale ; hoc repugnat primae positioni quoniam supponit quod definitio hominis esset 'animal rationale mortale'. Sed hoc dato, adhuc argumentum non valet quoniam non[4] omnia quibus convenit definitio sunt eadem, sed quibus convenit eodem modo et specialiter, non generaliter. Nam et angeli conveniunt in ratione naturae intellectualis etc.[e], et tamen secundum aliquos[f] differunt specie quia definitio non convenit eis eodem modo : nam gradus participationis[5] sunt gradus specierum. Similiter, secundum Philosophum,

a Cf. Aristot., *De caelo*, II, t., 35 ss. (288 a 13 ss.). b Inter quos August., *De quantitate animae*, c. 25, n. 47 (*P. L.* 32, 1062). c Inter quos Porphyrius, *Isagog.*, c. *De differentia*, apud Boethium, *Dialogi in Porphyrium*, dial. 2, in eodem cap. (*P. L.* 64, 51 B). d Cf. Albertus Magnus, *De quindecim problematibus*, XIII ; « Quod Deus dare non possit rei mortali et corruptibili immortalitatem et incorruptibilitatem, non est dictum philosophicum secundum philosophiam Peripateticorum, sed oportet huius dicti rationem accipere ex philosophia Stoicorum » (ed. Mandonnet, in *Siger de Brabant et l'Averroisme latin au XIII^e siècle*, II *(Les Philosophes Belges*, VII*)*, Louvain, 1908, p. 50). e Cf. Boethius, *De persona et duabus naturis*, c. 3 : « Persona est naturae rationalis individua substantia » (*P. L.* 64, 1343 D). f Inter quos Thom. Aquin., *Summa theol.*, I^a, q. 50, a. 3 (V, 8) ; Ægidius Romanus, *Comment. Sent.*, II, p. 1, d. 1, q. 3, a. 3, c. (Venetiis, 1581, I, 38 b) ; et, ut videtur, Petrus a Tarent., *Comment. Sent.*, II, d. 3, q. 2, a. 2, c. (Venetiis, 1652, I, 34 b).

1 voluntativo (!) A. 2 communis A. 3 est A. 4 *corr. ex* omnino A. 5 *ex corr.* A.

II *De anima*[a], una[1] est definitio conveniens omni animae ut quod est « actus corporis organici physici » etc. ; et tamen[2] non omnes animae sunt eaedem per essentiam, quia in animabus sunt gradus. Sic dico in proposito quod, si esset eadem communis definitio, tamen[3] differrent secundum gradus participandi : et possent differre in natura corporeitatis ut in simplicitate et tamen convenirent in immortalitate, et immortalitas posset differenter etiam inveniri in natura[4] rationalitatis, dicamus ita, sicut angeli in natura intellectualitatis ; et ideo argumentum non valet.

[QUAESTIO V.]

Quinto quaeritur utrum anima intellectiva sive rationalis sit hoc aliquid[b].

Et quod non, ostenditur :

1. Esse intellectuale, secundum Augustinum, *83 Quaestionum*, 28[c], est supremus gradus essendi ; sed si anima rationalis vel intellectualis est hoc aliquid, aliquod est esse nobilius intellectuali ; ergo anima rationalis vel intellectualis non est hoc aliquid. — *Probatio minoris* est quoniam esse quanto posterius, tanto nobilius ; si igitur anima est hoc aliquid, et habet esse per se intellectuale, cum ex corpore et anima constituatur unum esse compositi quod est posterius ad esse animae, ergo illud esse est nobilius, quod est falsum ; ergo etc.

2. Item[d], quod recipitur in aliquo est in eo per modum recipientis et non per modum recepti, sicut potest elici ex Boethio, V *De consolatione*[e], et ex libro *De causis*, propositione 12[f]. Ergo, si anima est hoc aliquid, non recipit[5] nisi species has et individuales ; sed anima non recipit species has et individuales sed universales abstractas a conditionibus individuantibus quae sunt hic et nunc[g]; ergo anima rationalis vel intellectualis non est hoc aliquid.

3. *Si dicatur* quod species per comparationem ad animam sive ad intellectum non est universalis, sed singularis et particularis quia est haec species et in hoc intellectu, sed per comparationem ad res, *contra* : species singularis nunquam potest facere cognitionem universalem ; ergo

a Text. 4 (412 a 27-28) ; et vide hic *supra*, arg. d, p. 293. b De hac quaestione cf. praesertim : Matth. ab Aquasp., *Quaest. de anima XIII*, [q. 9] : « Nono queritur utrum anima intellectiva sit hoc aliquid » (B, f. 94 r-95 r) ; et Thom. Aquin., *Quaestiones disput., De anima*, q. un., a. 1 (Parm. VIII, 465-468). c Rectius quaest. 29 et 54 (*P. L.* 40, 18, 38). d Hoc arg. partim ad sensum in B, f. 94 r 19-21. e Prosa 4 (*P. L.* 63, 848 s.). f § 9 (p. 174 lin. 12-14). g Cf. Aristot., *De anima*, III, t. 28 ss. (431 a 1 ss.) ; et Averroes, *ibid.*, com. 16 (VI, 169 c).

1 via A. 2 quoniam A. 3 tantum A. 4 inveniri in natura) unite similiter est A. 5 *corr. ex* recipitur ibi A.

anima non haberet cognitionem universalium nec[1] universalem, quod est falsum. — Ulterius, universalitas non est ex parte rerum quia res singulares sunt, igitur, si universale non [est] in anima per comparationem ad ipsam, ergo universale nunquam est et nihil est, aut, si est, oportet quod sit in anima[a] ; ergo etc.

4. Item, duo sunt principia essentialia rei ac per se, scilicet materia et forma, et materia magis accedit ad rationem eius quod est hoc aliquid quam forma[b] ; sed nulla materia est hoc aliquid nisi accipiatur materia subiectum accidentium ; ergo multo minus forma. Quod autem materia magis accedat ad rationem eius quod est hoc aliquid quam forma, manifestum est, secundum Philosophum, I / *Caeli et mundi*[c], qui dicit : « Cum 295 c
dico caelum, dico formam, cum dico hoc caelum, dico materiam » ; ergo etc.

5. Item[d], Philosophus, II *De anima*[e], distinguit substantiam in materiam, formam et hoc aliquid quod est compositum ; sed anima est forma et non est compositum[f] ; ergo non est hoc aliquid quia opposita de eodem non dicuntur nec eidem convenire possunt.

6. Item, hoc aliquid dicit[2] individuam substantiam[g] ; sed anima non est individua substantia ; ergo non est hoc aliquid. — *Probatio minoris* est ex hoc quoniam si anima intellectiva est individua substantia, cum sit substantia rationalis, anima intellectiva esset persona, sic enim definit personam Boethius, *De duabus naturis et una persona Christi*[h] : « Persona est rationalis naturae individua substantia » ; sed anima intellectualis non est persona ; ergo non est individua substantia ; ergo nec et hoc aliquid.

7. Item[i], si anima intellectiva est hoc aliquid, ergo unitur corpori accidentaliter, ac per hoc homo est homo per accidens ; sed consequens est falsum ; ergo etc. — *Probatio consequentiae* : hoc aliquid dicit rem per se exsistentem, habentem[3] in se perfectum esse ; omne autem quod advenit rei per se exsistenti et habenti in se esse perfectum est sibi accidentale[k] ; si igitur anima intellectiva est hoc aliquid, ergo unio cum corpore est sibi accidentalis ; ergo et homo est homo per accidens.

a Cf. Averroes, *De anima*, I, com. 8 (VI, 109 d). b Cf. Aristot., *De anima*, II, t. 2 et 25 ; *Metaph.*, VII, t. 2 (412 a 6-10, 414 a 14-16, 1028 b 33 ss.). c Text. 92 : « Alterum igitur est hoc caelum et caelum simpliciter ; et hoc quidem ut species et forma, illud autem ut materia mistum » (278 a 13-15). d Hoc arg. ad sensum ap. Thom. Aquin., *loc. cit.*, arg. 8 (Parm. VIII, 466 a). e Text. 2 et 25 (412 a 6-10, 414 a 14-16). f Cf. Aristot., *De anima*, II, t. 25 : « Et quod fit ex eis, est animatum, tunc corpus non est perfectio animae, sed anima perfectio alicuius corporis » (414 a 17-18). g Cf. Aristot., *De praedicam.*, c. 3 ; *De sophist. elench.*, c. 7 (3 b 10-13, 169 a 35-36) h Cap. 3 (*P. L.* 64, 1343 D). i De hoc arg., cf. Thom. Aquin., *loc. cit.*, [arg. 1] (Parm.. VIII, 465 a). k Cf. Averroes, *De anima*, II, com. 4, *De substantia orbis*, c. 1 (VI,127 b ; IX, 3 b) ; et Porphyr., *Isagog.*, c. *De accidenti*, apud Boethium ; necnon Boethius, super hunc locum, *Dialogi in Porphyr.*, dial. 2 (*P. L.* 64, 55 ss.).

1 natura A. 2 individuum substantiale vel *add.* A. 3 habens A.

8. Item, *si dicatur* quod anima intellectiva non habet in se esse perfectum, sed perficitur ex unione sui cum corpore, quia est pars hominis, nec est in genere vel specie sicut quid completum sed per reductionem, *contra* : si anima intellectiva in se non habet esse completum [nisi] ex sui unione cum corpore, aut est incompleta substantialiter sive quantum ad aliquod esse substantiale, aut accidentale, ita quod ex unione aliquod complementum substantiale sibi acquiritur et ex separatione aliquod complementum substantiale sibi deperditur. Si, accidentale, sequitur idem quod prius. Si substantiale, ergo sive cum unitur substantialiter transmutatur, sive cum separatur[1] substantialiter corrumpitur, quod est falsum ; ergo etc.

9. Item, si anima intellectiva est hoc aliquid, et certum est quod homo est hoc aliquid, ergo in homine sunt duo hoc aliquid, dicamus ita ; ergo homo non est aliquid unum, quod falsum est ; ergo etc. ; aut non est [nisi] unum hoc aliquid, cum certum sit quod homo est hoc aliquid, ergo anima non est hoc aliquid.

10. *Si dicatur* quod anima est hoc aliquid sed sicut pars, homo autem sicut totum, totum autem et pars non ponunt in numerum, et sicut pars in toto non est hoc aliquid in actu sed in potentia[a], sic nec anima coniuncta est actu hoc aliquid sed in potentia, separata autem est hoc aliquid actu, *contra* : cum esse hoc [aliquid] dicat esse substantiale, si anima coniuncta est hoc aliquid in potentia, separata autem acquirit esse hoc aliquid in actu, ergo substantialiter transmutatur, quod est falsum : esse enim quod movetur de potentia ad actum substantialem, substantialiter transmutatur. — Praeterea, cum esse hoc aliquid dicat perfectionem, ergo ex separatione aliqua sibi perfectio acquiritur, quod est falsum quia tunc esset perfectior separata quam coniuncta. — Ulterius, anima rationalis non est hoc aliquid quia separatur vel separabilis est, sed potius ideo separabilis est vel separatur quia est hoc aliquid ; ergo est hoc aliquid actu coniuncta sicut separata.

11. Item, hoc aliquid dicit esse actu ; sed anima non est aliquid actu ; ergo non est hoc aliquid. — *Probatio minoris* est quoniam nulla pars habet esse in actu[b] ; sed anima rationalis est pars hominis ; ergo etc.

12. Item, hoc aliquid dicit[2] quod est in se indivisum et divisum ab alio ; sed anima rationalis est alii coniuncta quia est forma corporis humani cum quo facit[3] hominem[c] ; ergo etc.

295 d 13. Item, / hoc aliquid dicit quod est unum numero ; sed anima non est unum quid numero quia facit unum numero[4] cum alio ; ergo anima non est hoc aliquid.

a Cf. Aristot., *Physic.*, VII, t. 37 (250 a 24-25). b Vide hic *supra*, notam a. c Cf. Aristot., *De anima*, II, t. 2 ss. (412 a 11 ss.).

1 separabiliter A. 2 quam A. 3 facit hominem) fuit homine A. 4 numerum A.

14. Item, esse quanto est actualius, tanto est formalius et e converso ; esse autem spirituale formalius est et actualius quam esse corporale vel commixtum ex corporali et spirituali. Si igitur anima est hoc aliquid et habet esse spirituale et intellectuale, ex unione autem sui cum corpore resultat quoddam aliud esse mixtum ex corporali et spirituali, igitur esse spirituale erit materiale respectu illius, et illud erit formale[1] respectu istius, quod omnino est falsum, cum istud sit formalius et actualius, ut praesuppositum est ; ergo etc.

15. Item[a], omne quod est hoc aliquid habet per se propriam operationem ; sed anima humana non habet per se propriam operationem ; ergo non est hoc aliquid. — *Maior* manifesta est quoniam uniuscuiusque rei per se exsistentis est aliqua propria operatio. *Minor* patet per Philosophum, in I *De anima*[b], qui dicit quod intelligere, quod videtur propria operatio eius, non convenit sibi sine corpore : nam qui dicit eam intelligere sine corpore acsi diceret eam texere vel aedificare.

16. Item[c], nulla forma corruptibilis et a materia dependens est hoc aliquid ; sed anima est forma corruptibilis et a materia dependens ; ergo non est hoc aliquid. — *Probatio minoris* est quantum ad primam partem per auctoritatem Philosophi, II *Topicorum*[d], qui dicit quod, si aliquod praedicatum inest alicui subiecto, considerandum est utrum eius contrarium possit inesse ; si enim[2] eius contrarium non possit inesse, nec illud inest. Si igitur ponamus animam incorporalem, aut potest esse corruptibilis aut non. Si non, ergo nec est incorruptibilis quia[3] quod est incorruptibile potest esse corruptibile[4] ; ergo etc. Quantum ad secundam partem probatur per Philosophum, II *Physicorum*[e], qui dicit quod forma et materia sunt in capitulo relationis ; relativa autem a se invicem dependent ; si igitur anima est vere forma corporis, ergo dependet a corpore ; ergo etc.

17. Item, omne quod est hoc aliquid est individuum et unum numero[f] ; sed anima rationalis nec est quid individuum, nec unum numero ; ergo etc. — *Probatio minoris* est quoniam omne individuum est per se in genere, unum numero est perfecte[5] unum[g] ; sed anima nec est per se in genere sed per reductionem[6] cum sit pars, nec[7] est perfecte una cum faciat unum cum alio ; ergo etc.

18. Item, hoc aliquid dicit rem per se et in se subsistentem ; sed anima non exsistit in se sed in alio ; ergo non est hoc aliquid. — *Probatio minoris*

a De hoc arg., cf. THOM. AQUIN., *loc. cit.*, arg. 11 *(Ibid.*, 466 a*)*. b Text. 63 s. (408 b 5-15). c De hoc arg., cf. THOM. AQUIN., *loc. cit.*, arg. 12 *(Ibid.*, 466 a*)*. d Cap. 7 (113 a 33-34). e Text. 26 (194 b 9). f Vide hic *supra*, p. 131, notam g. g Cf. ARISTOT., *Metaph.*, X, t. 3 (1053 a 1-2).

1 substantiale A. 2 si enim) sive A. 3 et A. 4 incorruptibile... corruptibile) incorruptibilis... corruptibilis A. 5 perfectione A. 6 et *add. et exp.* A. 7 *ex corr.* A.

est quoniam, ut dicit Philosophus, III *De anima*[a], anima est actus corporis ; sed, ut dicit in I[b], proprius actus est in propria materia ; ergo etc.

CONTRA :

a. Omne quod habet actum per se, est hoc aliquid, quia actus sunt suppositorum[c] ; sed anima habet actum et operationem propriam et per se, sicut intelligere[d] ; ergo anima est hoc aliquid.

b. Item[e], omne quod est susceptibile contrariorum est hoc aliquid, quoniam illud solum est suppositum[1] sive subiectum completum in esse, et, secundum Philosophum, in *Praedicamentis*[f], proprium est primarum substantiarum susceptibiles esse contrariorum ; sed anima rationalis est susceptibilis contrariorum, sicut laetitiae et tristitiae, scientiae et ignorantiae[g] ; ergo anima rationalis est hoc aliquid.

c. Item, Avicenna, *VI De naturalibus*[h], dicit quod anima humana est solitaria et per se exsistens, nec habet perfici ab alio, sed ex se ipsa, unitur autem corpori propter vitanda vel cavenda impedimenta ; haec non conveniunt nisi ei quod est hoc aliquid ; ergo anima est hoc aliquid.

RESPONDEO :

I. — *Circa istam quaestionem sunt duae principales opiniones.*

A[i]. Quidam enim ponentes animam intellectivam esse hoc aliquid tamquam per se exsistentem praeter corpus et habentem plenam et perfectam speciei rationem et naturam completam, negaverunt omnino
296 a primam corporis formam nec uniri corpori ut formam materiae / vel ut perfectionem perfectibili, sed tantum ut motorem mobili posuerunt quemadmodum nauta navi et indumentum corpori, sicut Plato[k] et Platonici[l], moti fortassis ex eius operatione : quia enim habet operationem propriam praeter corpus, in qua sibi non communicat, et unumquodque agit secundum quod est in actu, dixerunt animam habere actum comple-

a Rectius lib. II, tt. 4 ss. (412 a 19 ss.). b *Ibid.*, lib. II, t. 26 : « Actus enim uniuscuiusque rei id quod potentia est, et propriam materiam suapte natura subit » (414 a 25-27). c Cf. hic *supra*, q. 3, arg. 16, p. 268., ubi vide et notas. d Cf. ARISTOT., *De anima*, III, tt. 1-5 (429 a 10-24). e De hoc arg., cf. IOAN. DE RUPELLA, *Sum. de anima*, I, c. 20 (pp. 130 s.). f Cap. 3 (4 a 10 ss.). g Cf. AVERROES, *Metaph.*, VII com. 23 (VIII, 81 d 65 ss.). h Part. 5, c. 1 (fol. 22 d lin. 21 ss.). i Haec divisio partim ad sensum in B, f. 94 r 41-94 v 3 ; cf. THOM. AQUIN., *loc. cit.*, c. *(Ibid.*, p. 467 a lin. 37-45), et *De unitate intellectus* (Parm. XVI, p. 218 a). k Cf. *Phaedo ; Cratylus ; I Alcibiades ; De legibus*, X ; *Timaeus* (I, 80 B, 400 C ; II, 129 E ss., 892 A ss. ; III, 69 D). l Inter quos PLOTINUS, cf. *Enneades*, En. I, I, n. 3 et 4 (p. 2 lin. 6 ss.) ; et cf. MACROBIUS, *In somn. Scipionis*, II, c. 12 (ed. F. EYSSENHARDT, *Macrobius*, Lipsiae, 1868, p. 614) ; et vide etiam hic supra, p. 272, notam f.

1 supponit A.

tum praeter corpus et per se habere plenam et perfectam rationem et naturam speciei sicut et operationem, tamquam individuum completum in specie et habens per se esse specificum, moti nihilominus ex eius separatione : materia enim et forma dependent a se invicem, nec possunt ab invicem separari, si igitur anima humana sive intellectiva est a corpore[1] separabilis, igitur habet in se praeter corpus perfecte esse specificum tamquam hoc aliquid exsistens ; ergo non est corporis actus et perfectio, nec ei coniungitur sicut forma, nec unitum ipsi est unio naturalis sed accidentalis, nec homo est aliquid compositum ex anima et corpore, sed tota ratio speciei est ex parte animae ita quod homo non est aliud nisi anima utens corpore.

Sed ista opinio falsa est et absurda et omnino contra theologiam et veram philosophiam. Cuius improbatio[2] ex quatuor considerationibus evidenter apparet.

a)[a]. *Primo ex mutua corporis et animae immutatione*[3] quoniam anima vehementer afficitur et naturaliter immutatur ex corporis passione[b]. Nam ex laesione corporis dolet et ex passione corporis in operatione propria impeditur ; nam et in actu intelligendi impeditur ex cerebri laesione, sicut apparet in phreneticis, ebriis et furiosis. Corpus autem afficitur et immutatur ex animae passione. Nam ex verecundia rubescit et ex timore pallescit et, ut dicit Augustinus, *Ad Nebridium*, in quadam epistola[c], et *De divinatione daemonum*[d], fere omnis motus animae effigiatur in corpore. Si[4] igitur corpus[5] et anima naturaliter communicant sibi suas passiones ita quod anima ex passione corporis et corpus ex passione animae naturaliter immutatur ita quod spiritus affectione corporea et corpus affectione spirituali, non sic autem motor ex mobili, nec mobile ex motore quia nec nauta ex navi vel navis ex nauta, nec corpus ex indumento, nec indumentum ex corpore, ergo naturalis est unio utriusque et unum ad aliud naturaliter inclinatur.

b)[e]. *Secundo ex naturali et essentiali hominis operatione*[f]. Unumquodque enim agens agit propriam et naturalem operationem per propriam et naturalem formam, quoniam unumquodque agit secundum quod est in actu[g] ; est autem in actu per propriam formam ; propria autem operatio hominis et naturalis, secundum quod homo, est intelligere, nec intelligit[h] nisi per animam intellectivam ; ergo anima intellectiva est proprie essentialis et naturalis hominis forma.

a Haec divisio ad sensum et brevius in B, f. 94 v 8-14. b Cf. hic *supra*, q. 3, c., II, B, *b*, p. 277 s., ubi vide et notas. c *Epist. 9*, n. 3 (*P. L.* 33, 72). d Cap. 5, n. 9 (*P. L.* 40, 586). e Haec divisio ad sensum in B, f. 94 v 14-17. f Cf. hic *supra*, q. 3, c., II, C, *a*, p. 277. g Cf. Aristot., *De anima*, II, t. 24 (414 a 4-14). h Vide hic *supra*, p. 5, notam a.

1 a corpore) ab anima A. 2 *corr. ex* probatio A. 3 *ex corr.* A. 4 *corr. ex* Sed A. 5 corpus *in ras.* A. 6 *in ras.* A.

c)[a]. *Tertio ex corporis regimine et conversatione.* Ut enim dicit Philosophus, in I *De anima*[b], recedente anima, corpus exspirat et marcescit. Et Augustinus, I *Retractationum*[c], dicit quod anima[1] continet corporis compagem ne dissolvatur. Et manifestum est quod, recedente anima, non remanet corpus vivum, nec sensificatum, nec oculus, nec manus nisi aequivoce, ut dicit Philosophus, II *De anima*[d]. Ergo anima quae conservat corpus in esse et continet, dat corpori esse et speciem, ergo[2] est naturalis sive essentialis corporis forma et perfectio. Instrumentum autem sive mobile a motore secundum essentiam non dependet : recedente enim nauta, remanet navis in esse suo. Ergo non tantum unitur corpori ut motor, sed ut forma et perfectio naturalis.

296 b *d)*[e]. *Quarto ex animae a*[3] *corpore separatione.* / Si enim anima unitur corpori sicut motor mobili, illa unio est accidentalis. Ex separatione autem aliquorum accidentaliter unitorum non sequitur substantialis corruptio ; sed separatio animae a corpore est corruptio[4] substantialis ; ergo et unio fuit substantialis[f]. Unio autem substantialis non est nisi formae ad materiam et e converso ; ergo anima unitur corpori non tantum sicut motor mobili sed sicut forma substantialis materiae, et illorum est unio naturalis.

B.[g] Alii ponentes animam intellectivam esse vere corporis formam posuerunt eam non esse hoc aliquid sed formam tantum omnino inseparabilem et a corpore dependentem, sicut illi qui posuerunt animam intellectivam generari ex commixtione elementorum, sicut posuit Alexander[h], vel qui posuerunt animam esse harmoniam, sicut Empedocles[i], vel complexionem, sicut Galienus[k].

Sed ista positio absurdior [est] quam prima ex eo quod non tantum falsitatem habet de anima intellectiva sed etiam de anima vegetativa et

a Haec divisio ad sensum in B, f. 94 v 17-23 ; cf. Thom. Aquin., *loc. cit.*, c. (*Ibid.*, 467 a 51-58. Cf. hic *supra*, q. 3, c., II, B, *c.* p. 277. b Text. 90 (411 b 8-9) ; et vide hic *supra*, p. 261, notam b. c Cap. 11, n. 4 (*P. L.* 32, 601). d Text. 8 et 9 (412 b 13-22). e Haec divisio ad sensum in B, f. 94 v 23-26 ; cf. Thom. Aquin., *loc. cit.*, c. (*Ibid.*, 467 a 57-62). f Cf. hic *supra*, q. 3, conc., II, C, *c*, p. 279 g Huius divisionis tres paragraphi et principium quartae ad sensum ap. Thom. Aquin., *Quaest. disput.*, *loc. cit.*, c. (*Ibid.*, 466 b 55-467 a 12). — Prima paragr. ad sensum in B, f. 94 v 26-29. — Secunda paragr. ad sensum et brevius in B, f. 94 v 29-32. — Tertia paragr. verbot. in B, f. 94 v 32-34, ubi incipitur : « Adhuc est magis falsitas de anima sensitiva... ». — Quarta paragr., ultima parte excepta, quasi verbot. in B, f. 94 v 34-42. h Scil. Alex. Aphrod., cf. *De anima*, II, c. 22, (*Opera*, Venetiis, 1559 p. 167) ; de quo cf. Averroes, *De anima*, III, com. 5, digres. p. 3 (VI, 162 a 30 ss.), Albertus Magnus, *De anima*, I tract. 2, c. 13 (V, 177 b), et Thom. Aquin., *Summa contra Gent.*, II, c. 62 (XIII, 430 a). i Cf. Aristot., *De anima*, I, tt. 58 et 59 (408 a 16-23) ; Nemesius, *De natura hominis*, c. 2 (*P. G.* 40, 538 ss.) ; Avicenna, *De anima*, p. 1, c. 2 (fol. 2 c) ; Albertus magnus, *loc. cit.*, c. 8 (V, 160 s.) ; Thom. Aquin. *loc. cit.*, c. 64 (XIII, 434). k Cf. Nemesius, *loc. cit.*, c. 2 (*Ibidem.*, 554 s.) ; Avicenna, *loc. cit. (Ibid.)* ; Thom. Aquin., *loc. cit.*, c. 63 (XIII, 433 s.).

1 anima *Aug.*, anime A. 2 ergo B, quod A. 3 *ex corr.* A. 4 corruptio B, corpus A.

sensitiva. Operatio enim substantiam non excedit. Igitur formae generatae ex[1] elementorum commixtione operatio qualitates activas et passivas non excedit, sicut nec substantiam[2]; unde harmonia vel complexio qualitates huiusmodi non excedit. Anima autem vegetativa habet operationem aliquam super qualitates istas, licet non sine illis, sicut patet in nutrimento et augmento in quibus qualitates istae sunt animae instrumenta[3], ut probat Philosophus, II *De anima*[a].

Adhuc magis apparet falsitas[4] haec in anima sensitiva quae recipit species sine materia, licet sub conditionibus materialibus, sicut in II *De anima*[b] dicitur. Istae autem qualitates materiam [non][5] excedunt cum non habeant exsistere nisi secundum materiae dispositionem.

Adhuc maxime apparet falsum et absurdum de anima intellectiva quae recipit species immateriales et omnino a materialibus conditionibus abstractas[c]. — Praeterea, si anima intellectiva esset ex commixitione elementorum producta[6] seu generata tamquam complexio vel harmonia educta de potentia materiae sicut vegetativa et sensitiva, non esset intellectiva vel cognoscitiva omnium. Cum enim esset organo corporeo alligata, non reciperet speciem nisi secundum naturam et proportionem organi sicut apparet de materialibus sensitivis, ac per hoc determinaretur ad aliquod genus rerum sicut pars, quod est falsum ; nec esset substantia libera seu super se reflexiva et super actum suum, immo necessario moveretur ad organi materialis immutationem[7] et sic non esset domina sui actus et potius ageretur quam ageret, ut dicit Ioannes Damascenus, II libro[d], ac per hoc non esset principium meriti vel demeriti nec esset beatificabilis, quae omnino repugnant tam theologiae quam etiam verae philosophiae. — Ulterius, si esset forma tantum ita quod omnino a corpore dependeret, corrumperetur corrupto corpore et interiret[8] corpore intereunte. Qui error est omnino absurdus quia sic aufertur spes beatitudinis quam omnes homines certo proposito appetunt, et eius appetitus et desiderium humanis mentibus naturaliter est insitum[9], ut dicit Boethius[e] et Augustinus, in multis locis[f], et in se quilibet experitur ; aufertur et timor damnationis ac per hoc et ex hoc aperitur via aliis flagitiis et peccatis. Unde iste error periculosissimus est qui subvertit omnia fidei fundamenta.

a Text. 37 (415 b 15-28). b Text. 121 (424 a 17-24). c Vide hic *supra*, p. 266, notam a. d *De fide orth.*, II, c. 22 (*P. G.* 94, 946 C) ; versio Burgundionis (Fl. f. 10 b 45). e *De consolat. philosophiae*, III, pros. 2 (*P. L.* 63, 724). f Praesertim : *Confessiones*, X, c. 20, nn. 29 ss.; *De lib. arbitrio*, I, c.14, n. 30 ; *De moribus Eccl. et Manich.*, c. 3, n. 4 ; *De civit. Dei*, X, c. 1, n. 1 ; *De Trinit.*, XIII, c. 3, nn. 6 ss. (*P. L.* 32, 791 ss., 1257, 1312 ; 41, 277 ; 42, 1017 ss.).

1 elementis *add. et exp.* A. 2 substantia A. 3 instrumenta B, instrumentum A. 4 falsitas B, sententias A. 5 non B, *om.* A. 6 producta B, seducta A. 7 *ex corr.* A'. 8 interaret (l) A. 9 istum A.

II. — *Utroque enim istorum reiecto et repudiato errore, viam mediam teneamus*, quia duorum errorum semper est medium veritas, dicentes
296 c quod anima intellectiva et forma est, sicut est superius[a] / demonstratum, et tamen hoc aliquid est et in se subsistens. Sed sic est forma quod excedit modum formarum naturalium ; sic est hoc aliquid quod tamen eius ratio 'est aliquid' non habet omnimodam rationem tamquam media inter substantias separatas et coniunctas, et quasi creata in confinio utriusque.

Propterea[b] distinguendum est de[1] hoc aliquid quod importat [quatuor][2] ita quod tria[3] tollit et unum ponit. Tollit enim hoc aliquid indifferentiam, tollit inhaerentiam, tollit dependentiam, sed ponit perfectam et omnino absolutam exsistentiam.

Tollit indifferentiam, quia dicit quid fixum et determinatum quod videtur ipsum vocabulum importare quia dicitur 'hoc'. Et per istam conditionem excluditur forma vel natura universalis, indifferens ad multa, communicabilis multis et praedicabilis de multis.

Tollit inhaerentiam, quia dicit 'quid' et per hoc excluditur forma accidentalis quae non dicit 'quid' sed 'quale', accidens et inhaerens, quia accidentium esse est inesse[c].

Tollit dependentiam, quia dicit quid per se subsistens et per hoc excluditur forma materialis quae, licet non accidat vel inhaereat, quia est forma substantialis et essentialis rei, tamen a materia dependet nec est [a] materia separabilis. Et per istam conditionem cadit ab ista ratione etiam anima vegetativa et sensitiva.

Ponit autem omnino completam et absolutam exsistentiam. Hoc enim aliquid per sui perfectissimam rationem dicit quid per se subsistens habens esse completum in specie, non inclinatum ad aliud nec alii unitum nec cum alio faciens vere unum. Et per istam conditionem excluditur omne illud quod habet rationem partis.

Primo modo potest dici hoc aliquid omnis forma particularis quae est 'haec', sive substantialis sive accidentalis. — Secundo modo dicitur hoc aliquid omnis forma substantialis sive materialis sive immaterialis, sive corporalis sive spiritualis, et maxime[4] vegetativa et sensitiva quae habent esse quodam modo supra materiam elevatum[5]. — Tertio modo est hoc aliquid tantum anima intellectiva inter formas, quia habet esse per se subsistens et independens, utpote composita ex suis principiis[d]. — Quarto modo dicitur hoc aliquid suppositum sive individuum completum, habens perfectam naturam et rationem speciei sive perfectum esse speci-

a Hic *supra*, q. 3, p. 265 ss. b Hinc usque ad divisionem A partim verbot., partim ad sensum aliquibus omissis, in B, f. 94 v 43-95 r 20 ; et in *Quodlibet II* eiusdem Matthaei, [p. 2, a. 2, q. 1], « Ad argumentia in contrarium » (D, f. 176 a 31-176 b 25). c Cf. Pseudo-Beda, *Sent. philos. ex Aristot. collectae:* « Accidentis non est esse, sed inesse » (*P. L.* 90, 968 D). d Cf. Bonav., *Comment. Sent.*, II, d. 17, a. 1, q. 2, c. (II, 414 s.).

1 *interl.* A. 2 quatuor B. D, *om.* A. 3 tria B. D, 3[m] A. 4 maxime B D, potentie A. 5 elevatum B D, elevatam A.

ficum et absolutum nec ad aliud inclinatum. Et hoc modo deficit a perfecta ratione eius quod est hoc aliquid anima intellectiva sive rationalis quae non est individuum completum et absolutum, habens perfectam naturam speciei, scilicet humanam rationem, cum dicit Augustinus, XII *Super Genesim*, in fine[a], quod anima separata non habet perfectum naturae suae modum propter quam imperfectionem retardatur ne tota in termino feratur in illud[1] smumum caelum. In quantum igitur anima intellectiva non habet esse omnino absolutum, sed inclinatum ad aliud, nec habet perfectam naturam speciei quia est speciei pars tamquam forma specifica, nec est in specie nisi per reductionem, deficit a perfecta ratione eius quod est hoc aliquid. In quantum vero est quaedam natura per se subsistens, non dependens a materia sed a materia separabilis, et habet esse praeter materiam, anima intellectiva est hoc aliquid utpote composita ex suis principiis ex quibus habet esse et ex quibus individuatur, ut in consequentibus quaestionibus[b] ostendetur, ac per hoc, ut praedictum est[c], quodam modo media est inter substantias coniunctas[2] et separatas, / creata in confinio utrorumque, sicut dicit ille auctor[d] quod anima creata 296 d
est in horizonte[3] intelligentiae.

Ad istius autem confirmationem ratio ex quatuor considerationibus sumi potest.

A.[e] *Et prima ratio sumi potest ex sui originatione.* Anima enim intellectiva sive rationalis non est forma educta de potentia materiae aut in materia seminarium habens, sed immediate a Deo creatur tamquam eius perfecta imago et similitudo. Etsi simul ordine temporis infunditur et creatur quia, ut Hieronymus[f] dicit, creando infunditur, et infundendo

a Cap. 35, n. 68 (*P. L.* 34, 483). b Non invenitur hic, hoc tamen tractatur in *Quaest. de anima XIII*, [q. 10] ; « Queritur utrum anima spiritualis sit composita ex vera materia et vera forma » (B, f. 95 v-99 r) ; et etiam in *Comment. Sent.*, II, [d. 17, q. 159] : « Utrum anima humana composita sit ex vera materia et vera forma » (C, f. 90 c-91 b). c Hic *supra*, in prima paragr. divisionis II, p. 316. d *Liber de Causis*, § 2 : « Est in orizonte aeternitatis inferius et supra tempus » (p. 165 8-9) ; in B sic legitur : « Anima creata in (lac.) eternitatis vel intelligentie » (f. 95 r 20) ; cf. Albert. Magn., *De anima*, I, tract. 2, c. 4 : « Summi philosophi... dixerunt eam esse ante materiam et post intelligentiam in horizonte aeternitatis et temporis » (V, 143 b), et Thom. Aquin., *Summa contra Gent.*, II, c. 68 : «... anima intellectualis dicitur esse quasi quidam horizon et confinium corporeorum et incorporeorum » (XIII, 441 a 1-2), et *Quaest. disput., De anima*, q. un., a. 1, concl. : « ... ipsa est in confinio corporalium et separatarum substantiarum constituta » (Parm. VIII, 467 b 47-48). e Haec divisio ad sensum et brevius in B, f. 95 r 21-24. f Cf. *Contra Ioan. Hierosolymitanum*, n. 22 (*P. L.* 23, 372 s.), ubi tamen haec verba non inveniuntur. Vide Pseudo-Lincol., *Sum. philosophiae*, tract. 11, c. 3 : « Animam... simul tempore creari et infundi divi theologi, maxime Hieronymus et Augustinus, affirmant » (ed. L. Baur, in *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Band IX, Münster i.W., 1912, p. 459 37-40). Cf. etiam Bernard., *De natura et dign. amoris*, c. 2, n. 3 (*P. L.* 184, 382 C) ; et Petrus Lomb., *Sent.*, II, d. 17, c. 2 (p. 384 12-13).

1 illud *Aug.*, cuius A. 2 coniunctas B D, corporeas A. 3 horizonte *Lib. de C.*, etizonta (!) A., *om.* B, confinio D.

creatur, tamen prius naturae ordine creatur quam corpori infundatur ita quod antequam uniatur, intelligitur habere esse in se et suas potentias[1] et virtutes, ut dicit Avicenna, *VI De naturalibus*[a], et Hugo, *De tribus diebus*[b], licet creetur cum inclinatione ad corpus et ad unionem[2] cum corpore inclinata[3]. Quemadmodum autem a Deo immediate creatur, ita a Deo immediate in esse conservatur. Ergo anima omnino per creationem in esse perducta quia, dicit Philosophus, XV *De animalibus*[c], intellectus intrat ab extrinseco, et ab eo immediate in esse conservata a corpore non dependet, sed habet per se esse subsistens. Ergo est hoc aliquid.

B.[d] *Secunda ratio sumitur ex sua virtutis sive potentiae absolutione.* Habet enim anima rationalis sive intellectiva potentias et virtutes a corpore absolutas, nullo modo corpori alligatas[e]. Quod patet ex eo quod omnes potentiae intellectuales sunt liberae et sui super se reflexivae[4], sicut manifestum est de intellectu et voluntate : nam anima et intelligit[5] suum intellectum et intelligit se intelligere. Omnis[f] autem virtus super se reflexiva fundatur in substantia per se stante, sicut dicitur in libro *De causis*[g], quoniam omnis substantia stans per essentiam suam est rediens super essentiam suam reditione completa. Ergo manifestum est quod anima rationalis est substantia per se subsistens et omnino a corpore independens. Et hoc probat Avicenna, *VI De naturalibus*[h], quia nulla virtus organo corporali utens aut ab organo corporali dependens, potest se super se reflectere quoniam organum corporale semper est medium inter virtutem et operationem : visus enim non videt nisi id cuius species potest fieri in pupilla. Organum autem corporale inter virtutem et essentiam sive virtutis operationem medium esse non potest ; ideo impossibile est ut aliqua virtus seu potentia operans mediante organo corporali apprehendat essentiam suam aut reflectatur sive redeat super semetipsam ; et ideo dicit *Philosophus*, in III *De anima*[i], quod intellectus nullius partis corporis est actus.

C.[k] *Tertia ratio sumitur ex sui operatione.* Habet enim anima rationalis sive intellectiva operationem quae non solum a corpore non dependet, immo cui nullo modo, ut dictum est[l], communicat organum corporale. Et ista est propria operatio eius quae est intelligere, in qua opera-

a Part. 5, c. 3 (f. 24 b 40-45). b Id est *Eruditio didascalica*, VII, c. 17 (*P. L.* 176, 825 A). c *De animal. gener.*, II, c. 3 (736 b 28). d Haec divisio ad sensum, aliquibus omissis, aliquibus additis, paucis verbot., in B, f. 95 r 24-36. e Cf. Aristot., *De anima*, II, t. 11 ; III, t. 6 (413 a 6-7, 429 a 24-26) ; et vide Bonav., *Op. omn.*, II, p. 458, notam 3. f Finis divisionis ad sensum ap. Thom. Aquin., *Comment. Sent.*, II, d. 19, q. 1, a. 1 , concl. (Parm. VI, 554 b 45-63). g § 27 (p. 187). h Part. 5, c. 2 (f. 23 c). i Text. 5-6 (429 a 22-26) ; et vide hic *supra*, p. 250, notam a. k Haec divisio ad sensum in B, f. 95 r 36-95 v 4. l Hic *supra*, B, ; et etiam q. 2, ad 14, p. 261 ; et q. 3, ad 5-6, p. 282.

1 *corr. ex* potius A. 2 autem *add. et exp.* A. 3 inclinata *hic ponitur signo, scribitur ante* cum *parum ante* A. 4 *corr. ex* reflexione A. 5 et *add.* A.

tione non solum non iuvatur a corpore, immo etiam impeditur. Nam, ut dicit Augustinus, VII *Super Genesim*[a], et in VI *Musicae*[b], quando anima vult pure intelligere, avertit se a corporis sensibus et, quantum potest, abstrahit se ab eis ita quod quanto ab eis magis abstrahitur, tanto purius verum speculatur, tamquam sentiens corporis sensus non tam sibi esse adiumento quam impedimento. Ergo manifestum est quod anima rationalis habet esse per se subsistens et a corpore non dependens. Nulla enim forma a materia dependens habet / operationem praeter materiam, 297 a
quia operatio non excedit virtutem, nec virtus substantiam. Et ponit ad hoc Augustinus optimum experimentum, *De immortalitate animae*[c], ubi dicit quod in somniis, sopitis corporeis sensibus et phantasmatibus perturbatis, anima per se ratiocinatur et rationes verissimas contexit et, licet sit falsus locus et personae, tamen rationes verae sunt. Aliqui etiam versus componunt in somnis et alii similia faciunt. Manifestum est igitur quod anima intellectiva habet operationem praeter corpus et supra corpus in qua a corpore non dependet. Ergo et ipsa habet esse per se subsistens et a corpore non dependens. Et hoc dicit Gennadius, *De ecclesiasticis dogmalibus*[d] : « Solum hominem credimus habere animam substantivam[1] » : « animalium vero animae non sunt substantivae[2] », hoc est non sunt per se subsistentes.

D. *Quarta sumitur ratio ex sui a corpore separatione.* Secundum enim omnem veram philosophiam, anima a corpore separatur, nec perit corpore pereunte. Sic enim dicit Philosophus, II *De anima*[e], quod hoc genus animae separabile est sicut perpetuum a corruptibili. Et dicit [Bernardus], 5 sermone *Super cantica*[f], quod spiritus aliorum animalium eo sunt quo esse dant, eo vivunt quo vitam dant, ita quod suum esse est suum dare esse et suum vivere est suum vivificare ; et ideo quando desinunt dare esse, desinunt esse ; quando desinunt vivificare, desinunt vivere. Spiritus autem humanus non eo quidem habet esse quod dat esse aut vivit [eo] quod vivificat, immo habet esse praeter hoc quod det esse, [et vivit] praeter hoc quod vivificet, et quia in se habet esse, dat esse, et quia vivit in se, ideo vivificat. Et ideo spiritus brutales inseparabiles sunt a corpore, et intereunt corporibus intereuntibus, et corruptis corporibus corrumpuntur ; sed spiritus rationalis non corrumpitur corrupto corpore, immo a corpore separatur. Ergo manifestum est quod anima rationalis sive intellectiva habet esse per se subsistens, a corpore non dependens. Nec ideo, ut dictum est[g] in opponendo[3], per se subsistit quia separabilis est vel

a Cap. 14, n. 20 (*P. L.* 34, 363). b Cap. 4, n. 7 ; c. 13, n. 39 (*P. L.* 32, 1166, 1184); et vide hic supra, q. 3, arg. 8, p. 266 s. c Cap. 14, n. 23 (*P. L.* 32, 1032 s.). d Cap. 16-17 (*P. L.* 58, 984). e Text. 21 (413 b 26-27). f Num. 1 (*P. L.* 183, 799, A). g Hic *supra* arg. 10, p. 310.

1 substantivam B *Genn.*, substantiam. A. 2 substantivae B *Genn.*, substantie A. 3 quod *add.* A.

separatur, sed ideo separabilis est vel separatur quia in se et per se subsistit. Igitur anima unita corpori habet esse per se et in se, nec magis est hoc aliquid separata quam unita.

Sic igitur dico quod anima rationalis sive intellectiva et vere [*forma*] *corporis est humani, et tamen est hoc aliquid et per se subsistens.*

Iis visis, patet pro magna [parte] responsio ad argumenta[1] pro utraque parte adducta.

[Solutio obiectorum :]

1. *Ad primum* autem in contrarium posset responderi primo ad probationem minoris, quoniam actus posterior non semper est nobilior etiam in habentibus ordinem essentialem. Et habet instantiam in multis : nam ad futuram formam concurrunt duo, scilicet dispositio actus materialis[2] sicut prior, et exsecutio formae futurae[3] sicut posterior, et tamen dispositio materialis[4] nobilior est quam exsecutio formae futurae[5]. — Instantia etiam est in actibus vegetativae qui sunt nutrire, augmentare et generare ; et nutritio, per quam conservatur subiectum in esse suo sensitivo[6], et augmentatio, per quam perficitur, nobiliores videntur quam generatio per quam producitur simile aliquid in specie. Igitur habet veritatem in actibus qui[7] ordinantur secundum prius et posterius propter ordinem diversarum formarum, sicut vivere, sentire et intelligere, sed non habet veritatem in actibus qui[8] sunt ab eadem forma. Potest et [fortassis][9] dici magis ad propositum, quod esse intellectuale[10] quod habet anima[11] in se et ex se, et
297 b esse humanum quod constituitur / ex anima et corpore, non sunt duo actus essentialiter differentes ita [ut] posterior sit nobilior sicut dicit, sed est idem actus homini vel composito ab anima communicatus. Non enim anima dat esse corpori, scilicet esse corpus, sed unita[12] corpori dat homini esse intellectivum vel rationale quod est esse specificum hominis, esse compositi[13] est actus formae in materia. Sed solutio istius argumenti magis inferius[a] apparebit in solutione similis argumenti[14].

2. *Ad secundum* dicendum quod anima intellectiva recipit species et universales et particulares, sive universalium et particularium, per quas cognoscit et universalia et particularia, secundum Augustinum, in quadam epistola *Ad Nebridium*[b]. Nam et hominem cognoscit per speciem hominis universalem, et hunc hominem cognoscit per speciem huius hominis particularem. Et ponit exemplum. Nam quantum ad angulum describendum attinet, una est in anima anguli ratio ; sed quadratum nequaquam describeret nisi haberet rationes quatuor angulorum. Et utraque istarum est

a Hic *infra* ad 8 et 14, pp. 324, 325. b *Epist. 14*, n. 4 (*P. L.* 33, 80).

1 ad argumenta *rep.* A. 2 militaris A. 3 formae futurae) frui sc̄me (!) A. 4 militaris A. 5 formae futurae) frui fc̄me (!) A. 6 sensifico (!) A. 7 que A. 8 que A. 9 fortassis *lac.* A. 10 omne A. 11 animam A. 12 unito A. 13 pars A. 14 argumentum A.

quodam modo universalis, quodam modo particularis ; nam et universalis illa species quodam modo singularis est quia haec species et in hoc in intellectu, et quodam modo universalis et indifferens ad multa et quia ex multis abstracta et ad multa repraesentanda. Et singularis species quodam modo est universalis et quodam modo singularis ; singularis quidem quia a re singulari et rei singularis et quia in intellectu singulari, sed sortitur quodam modo rationem universalis secundum quamdam conformitatem quia abstracta[1] a re et facta actu intelligibilis quemadmodum et universalis. Habent enim et particularia sive singularia suas quodam modo quidditates, ut dicit Richardus, II *De Trinitate*[a], sicut Danielis[2] quidditas est danieleitas quam vocat substantialitatem quae in sensu vel imaginatione[3] nullo modo cadit quoniam consuevit antiquitus distingui universale per praedicationem, et sic nulla species est in anima universalis quia nulla praedicatur de multis, et per abstractionem non tantum[4] [a] singularibus sed a rebus, et sic quodam modo, ut dicunt, est omnis species in anima et universalis. — Illa tamen propositio 'quod[5] recipitur in aliquo, est in eo per modum recipientis' habet veritatem quando recipitur per principia particularia et individuantia. Species autem non recipitur in anima per illa principia, sed super illa ; et ideo nihil prohibet quin species sit universalis per illud esse elevatum a principiis huiusmodi. Ex alia parte illa conformitas non intelligitur secundum omnem conditionem[6] ; nam, cum illa Dei similitudo, per quam Deum cognoscimus, etsi inferior sit Deo quia in inferiori natura, tamen superior anima quia naturae superioris, secundum Augustinum, IX *De Trinitate*[b] ; sed intelligitur secundum quamdam proportionem quia in nobiliori natura nobiliori modo[7] recipitur. Nullus enim posuit intellectum esse universalem ; etiam *Avicenna*[c] qui posuit unum intellectum sed tamen per illud esse elevatum et separatum a materia corporali potest recipere species intelligibiles et universalium et particularium.

3. *Ad tertium* iam patet responsio quoniam per speciem universalem potest habere notitiam vel cognitionem universalem vel universalium eo modo quo dictum est. — Quod obicit postmodum : 'universalitas non est ex parte rerum, nec in rebus ; ergo, si universale [non] est in anima, nullo modo est', dico quod universale secundum veritatem est in rebus, secundum intentionem est in anima sive in intellectu. Est etiam universale secundum veritatem / natura quaedam in qua plura nata sunt convenire, 297 c
et est in particularibus, non ut particularia sunt, sed ut in natura illa conveniunt vel nata sunt convenire. Verbi gratia : hic homo, puta Sortes,

a Cap. 12 (*P. L.* 196, 908). b Cap. 4, n. 4 (*P. L.* 42, 963). c Cf. *De anima* p. 5, c. 3 (f. 24b).

1 abstracto A. 2 dictum A. 3 *ex corr.* A. 4 non *interl.* A ; tantum) nomina *add. et exp.* A. 5 que A 6 secundum Augustinum 9° De Trinitate *add. et exp.* A. 7 *ex corr.* A.

et homo est compositus ex suis principiis universalibus, anima scilicet et corpore[1], ut dicit Philosophus, VII *Metaphysicae*[a], conveniens cum quolibet alio homine, et illud est universale ; et hic homo est compositus ex suis principiis particularibus, scilicet hac[2] anima et hoc corpore, differens a quolibet alio homine, et istud est individuum sive particulare. Et quantum ad naturae intentionem prius est[3] homo quam[4] hic homo, sed[5] quantum ad naturae operationem prius est hic homo quam homo. Unde, I *De anima*[b], dicit Philosophus quod animal universale aut nihil aut posterius. Ex hac autem natura, in qua[6] plura nata sunt convenire, vel[7] illa reali convenientia in illa natura, quam[8] universale appello, anima sive intellectus format intentionem universalis, et secundum gradus convenientiae diversos gradus universalium format, secundum enim convenientiam specificam vel generalem. Unde falsum supponit universalia non esse in rebus quia non sunt fictiones animae, sed vere in rebus sunt, ut ostensum est.

4. *Ad quartum* dicendum quod materia proprie nullo modo[9] est hoc aliquid, quia nec est aliquid nisi per formam. Etsi corpus quod est materia animae rationalis, sit compositum ex materia et forma, tamen illa forma non dat sibi esse per se, immo dependet ex ordine ad animam rationalem.[10] Quod patet ; nam, sublato ordine, corrumpitur. Unde quando venit[11] ad ultimam dispositionem quae est organisatio perfecta, si non introduceretur anima, periret sicut et frequenter pereunt tales foetus, et, anima separata, corpus corrumpitur[c] ; sed anima rationalis et prius intelligitur esse in se exsistens, et separata remanet incorrupta. Sed tunc respondeo ad argumentum quod non est simile de materia et de forma quia materia est quid in potentia, forma est quid in actu[d] ; vel actus et forma est illud principium per quod res est, materia autem est illud quod esse recipit ab alio, scilicet forma ; ideo materia non potest esse per se, vel per se habere esse, sed forma potest esse adeo nobilis quod in se habet esse. Quod autem non subsistat in se, hoc est propter sui imperfectionem.— Quod autem dicit Philosophus : 'cum dico caelum, dico formam, cum dico hoc caelum, dico materiam', attendendum est quod, ut in parte praetactum est in argumento praecedenti[e], universale[12] non dicit solum formam, nec particulare solum materiam, sed universale dicit compositum ex materia et forma sed universali[13], et particulare similiter compositum dicit ex materia et forma sed[14] particulari, quae faciunt individuum et sunt

a Text. 39 (1037a 5-10). b Text. 8 (402b 7-8). c Vide hic *supra*, p. 251, notam d, et etiam, p. 261, notam c. d Cf. Aristot., *De anima*, II, t. 2 (412a 10). e Ad 3, p. 321.

1 *corr. ex* corpus A'. 2 hec A. 3 *interl.* A'. 4 *corr. ex* quod A'. 5 secunda A. 6 *corr. ex* quod A'. 7 *in lac.* A'. 8 *corr. ex* quoniam A'. 9 proprie nullo modo *ex corr.* A'. 10 animam rationalem *corr.e x* rationalem animam A. 11 *ex corr.* A'. 12 *ex corr.* A'. 13 universali A, *quod corr. in* universale A'. 14 *ex corr.* A'.

causa individuationis. Unde Philosophus non vocat proprie formam quae est pars compositi, sed appellat formam naturam vel quidditatem rei universalem quae se habet ad modum formae ; et materiam non vocat proprie prout est pars compositi, sed materiam appellat individuum, suppositum naturae, et in quo natura substantificatur ; et ideo auctoritas nihil ad propositum.

5. *Ad quintum* potest multipliciter responderi. Primo, quod definitio Philosophi intelligenda est per se et cum reduplicatione 'in quantum huiusmodi', et sic nec forma[1] huiusmodi est compositum vel hoc aliquid, nec hoc aliquid vel compositum est forma. Anima autem est hoc aliquid, non in quantum forma quia sic inclinatur ad materiam, sed secundum id quod est, /utpote quaedam substantia spiritualis. — Vel potest dici quod 297 d
illa dividuntur ex opposito respectu eiusdem[2]; nam respectu eiusdem forma est compositum, illud scilicet quod cum materia facit vel constituit ; nec compositum illud, scilicet quod ex materia et forma efficitur sive componitur, est forma illa ex qua cum materia constituitur ; nihil tamen prohibet formam esse in se compositum quoddam, sicut alias[a] patebit, et sic potest esse hoc aliquid. — Tertio, potest dici quod de ratione eius quod est hoc aliquid non est quod sit compositum ex materia et forma, sed quod sit per se subsistens ; et ideo, licet compositum sit hoc aliquid, nihil prohibet quin alii possit competere esse hoc aliquid.

6. *Ad sextum* dicendum quod quemadmodum anima est hoc aliquid, ita est individua quaedam substantia ; et sicut deficit nec habet perfectam rationem eius quod est hoc[3] aliquid, ita nec individui[4] quia cum alio facit unum individuum. Ad rationem autem personae requiritur completa ratio individui a substantia rationali ; et ideo anima non est persona quia nec est per se una. — Vel potest dici quod ad rationem personae non sufficit ratio individui, sed cum individuitate[5] requiritur incommunicabilitas ita quod in se habeat esse absolutum non communicabile alii vel ad aliud inclinatum, quod anima intellectiva non habet. Unde et Richardus correxit, IV[6] *De Trinitate*[b], definitionem personae dicens : « Persona est intellectualis naturae incommunicabilis exsistentia ».

7. *Ad septimum* patet responsio quoniam etsi anima intellectiva habeat in se esse completum non tamen absolutum quia alii communicabile ad quod naturaliter inclinatur ; et ideo unio cum illo non est sibi accidentalis sed substantialis, dum illud idem esse quod est animae commu-

a In *Quaest. de anima XIII*, [q. 10] : « Utrum anima et universaliter substantia spiritualis sit composita ex vera materia et vera forma » (B, f. 94v-99r) ; et in *Comment. Sent.*, II, [d. 17, q. 159] : « Utrum anima humana composita sit ex vera materia et vera forma » (C, f. 90c-91b). b Cf. cap. 21ss. (*P. L.* 196, 944ss.)

1 in quantum est *add. et exp.* A. 2 *in ras.* A. 3 *in marg.* A'. 4 Richardus *add. et exp.* A. 5 *corr. ex* individui A'. 6 correxit, IV *ex corr.* A'.

nicatur corpori et fit[1] unum esse totius compositi. — Praeterea, etsi habeat esse per se subsistens, non habet perfectam naturam vel rationem speciei seu completam speciem, sed advenit sibi corpus ad speciei completionem.

8. *Ad octavum* dicendum quod anima in se quidem habet completum esse substantiale[2], quamvis ad aliud inclinatum, cum quo facit unum esse specificum completum ; ideo ex unione sibi non acquiritur complementum substantiale, sed ei cui illud esse communicatur, scilicet corpori vel composito. Et idcirco non[3] anima, sed corpus vel compositum cui illud esse acquiritur vel communicatur, substantialiter transmutatur[4]. Similiter ex separatione non[5] deperit sibi in se aliquod substantiale complementum, sed ei a quo separatur, cui illud esse subtrahitur, et ideo illud substantialiter transmutatur quia corrumpitur. Verumtamen, quia ad suum esse communicandum anima habet naturalem et essentialem inclinationem, nec ex se vel in se habet completam speciem, sed cum alio speciem complet, separata non habet perfectum naturae suae modum, ut dicit Augustinus[a], quia ille appetitus est incompletus ; et ideo quodam modo[6] retardatur ab illa beatifica visione vel a perfecta visione, secundum Augustinum[b] et Bernardum[c].

9. *Ad nonum*[7] patet responsio quoniam non sunt duo 'hoc aliquid', sed unum. Anima enim, ut dictum est[d], hoc aliquid dicitur quia est per se subsistens ; sed tamen deficit a perfecta ratione eius quod est hoc aliquid quia non habet speciem completam nec aliquid completum in specie quia est speciei pars formalis[e] ; ideo, dum unitur corpori sicut forma communicando sibi suum esse et in illud influendo, facit unum cum eo perfectum hoc aliquid ; et ideo non ponit cum eo in numerum, sicut nec forma cum composito.

298 a 10. *Ad decimum* / dicendum quod anima intellectiva eo modo quo est hoc aliquid, ita est hoc aliquid coniuncta sicut separata, et forte magis coniuncta quam separata ; nec separatio localis aliquid facit sed[8] separatio et independentia naturalis sive substantialis. Philosophus enim, in III *De anima*[f], dicit intellectum separatum esse et impermixtum ; duo illa argumenta verum concludunt.

11. *Ad undecimum* dicendum quod anima intellectiva habet esse actu[9] et per se subsistens, ideo est hoc aliquid. — *Quando obicit* : 'nulla pars est aliquid actu', *dico* quod aut universaliter non est verum quia

a *De Gen. ad litt.*, XII, c. 35, n. 68 (*P. L.* 34, 483). b *Loc. cit.* c *De diligendo Deo*, c. 11, n. 31 (*P. L.* 182, 993). d Hic *supra* ad 8, ; et etiam in c., II, D, p. 319. e Cf. Thom. Aquin., *Expos. in III lib. De anima*, II, lect. 1 (Parm. XX, 41a). f Text. 4-7 (429a 18ss.).

1 *corr. ex* sit A. 2 substantialiter A. 3 *interl.* A. 4 quia corrumpitur *add. et exp.* A. 5 *in ras.* A'. 6 materia *add.* A, *quod del.* A'. 7 *in ras.* A. 8 *corr. ex* si A'. 9 *corr. ex* actus A'.

instantia est in proposito, aut intelligendum est de parte ratione partis et in quantum pars, aut non ex eo quod pars habet esse actu, sed ex eo quod est substantia quaedam per se exsistens, independens. Verumtamen et quia pars nec habet perfectum esse specificum, deficit a perfecta ratione eius quod est hoc aliquid, ut praedictum est[a], sed tamen habet aliquid ultra rationem partis amplius quam aliae partes.

12. *Ad duodecimum* patet responsio quoniam habere esse in se indivisum et divisum ab alio vel alii incommunicabile est de perfecta ratione eius quod est hoc aliquid ; et fateor quod in hoc deficit anima rationalis quia est alterius forma cum quo facit unum, sibi communicans suum esse ; sed tamen, quia per se subsistens et a materia independens, hoc aliquid dici debet : nam et hoc aliquid dicitur quod in se et per se subsistit.

13. *Ad decimum tertium* patet responsio quoniam, ut supra[b] in parte praetactum est, idem iudicium est de 'unum numero', de individuo et [de] 'hoc aliquid', quia quasi idem dicunt. Et sicut anima est hoc aliquid, ita est individuum et unum numero ; et versa vice, sicut non omnino habet perfectam et completam rationem hoc aliquid, sic nec est unum numero, nec habet perfecte individui rationem, ex eo quod non est quid perfectum in specie sed aliud advenit[1] sibi ad speciei complementum cum quo facit vere unum.

14. *Ad decimum quartum* patet responsio in solutione supra[c] soluti similis argumenti, quoniam non est aliud esse animae et hominis, sicut nec formae et compositi, quia compositum habet esse per formam et a forma : sic anima communicat esse corpori, ex quo et ipse[2] homo componitur et ab ipsa habet esse humanum[d] ; et ideo argumentum non valet. — Alias potest dici quod in homine esse intellectuale sive spirituale est[3] postremum et formalius. Quamvis enim in homine sit completus gradus essendi secundum quod sunt plures formae gradatim ordinatae, tamen omnes sunt materiales[4] respectu ultimae quae est anima rationalis quae dat esse completum, ultimum et formale corpori adducens, et illud est esse intellectuale quod est proprie humanum.

15. *Ad decimum quintum* dicendum quod de anima possumus loqui duobus modis : vel ut anima, id est prout est forma corporis, et sic non habet operationem praeter corpus, et illud est intelligere cum phantasmatibus, et de hoc loquitur Philosophus ibi; vel [ut] est spiritus quidam absolutus, hoc est quaedam spiritualis substantia per se subsistens, et sic habet operationem praeter corpus, sicut intelligere a superiori rerum scilicet incorporearum, quae phantasmata non habent, nec cadunt in phantasia, secundum Augustinum, IX *De Trinitate*[e]. Hic autem intelligo

a Hic *supra*, ad 6 et 9, pp. 323, 324. b Ad 6, p. 323. c Ad 1, p. 320. d Cf. Aristot., *De anima*, II, tt. 36 ss. (415b 7ss.). e Cap. 3, n . 3 (*P. L.* 42, 963).

1 *corr. ex* addunt A'. 2 ipsa A. 3 *interl.* A'. 4 *corr. ex* materiale A'.

de anima coniuncta quia anima separata et spiritualia et corporalia per semetipsam sine phantasmate intelligit vel cognoscit. — Vel potest dici quod Philosophus non loquitur secundum propriam opinionem sed secundum opinionem eorum qui ponebant quod intelligere [est] moveri.

16. *Ad decimum sextum* dicendum quod anima non dependet a corpore
298 b et ideo est incorruptibilis. — / *Ad illud quod obicit* : 'forma dependet a materia quia materia et forma sunt[1] in capitulo relationis', *dico* quod forma et materia, secundum id quod sunt, non sunt in genere relationis, sed in genere substantiae[a]. Sed in quantum materia et forma ad se invicem dicuntur et a se invicem dependent sub ista ratione [sunt] sicut et relativa, ut pater et filius, in quantum pater et filius, dependent a se invicem. Relativa enim sunt quorum esse est ad aliud se habere, et quae posita se ponunt et perempta[2] se perimunt[b] ; unde, mortuo patre, non manet filius sub ratione filii, manet tamen secundum id quod[3] est. Forma autem quae est forma tantum nec habens esse a materia elevatum, omnino a materia dependet ; sed forma quae habet esse a materia elevatum et per se subsistens, sic dependet a materia, in quantum forma, quod tamen non secundum id quod est ; talis est anima rationalis, ut visum est[c] ; et ideo a corpore separatur. Sed quia manet in ea natura illa secundum quam habet rationem formae, semper competit ei ratio formae licet non perficiat actu[4] materiam. — Ad illud[5] per quod probat quod non sit incorruptibilis, quia, si unum contrariorum inest, alterum potest inesse, et si illud non potest inesse, nec aliud inest, secundum Philosophum, *dico* quod illud intelligendum est ubi alterum indeterminate[6] insit ; incorruptibilitas autem inest animae determinate ; ideo contrarium inesse non potest. — Vel dicendum quod dictum est de contrariis quae nata sunt sibi succedere in eodem subiecto quorum, etsi unum aliud excludat quantum ad actum, non tamen quantum ad potentiam, sicut album et nigrum, scientia et ignorantia, gaudium et tristitia. Quamvis enim non possit aliquid simul esse actu album et nigrum, tamen simul dictum est actu album et potentia nigrum. Sed non est verum de illis contrariis quae non sunt nata sibi succedere in eodem subiecto quorum unum aliud excludit et secundum actum et secundum potentiam. Huiusmodi sunt corruptibile et incorruptibile[7] ; et ideo hoc ipso quod anima est incorruptibilis, non potest esse corruptibilis.

17. *Ad decimum septimum* patet responsio per iam dicta quoniam, ut

a Cf. Aristot., *De anima*, II, tt. 2 et 25 ; *Metaph.*, XII, t. 14 (412a 6-10, 414a 14-16, 1070a 9-13). b Cf. Aristot., *Praedicam.*, c. 5 (6a 36-37, 6b 3-4) ; cf. etiam Bonav., *Comment. Sent.*, III, d. 8, a. 2, q. 2, arg. 2 : « Relativorum est ad aliud se habere » (III, 193b). c Hic *supra*, ad 8 et 11, pp. 324 s. et etiam q. 3, ad 10, p. 283.

1 *interl.* A'. 2 *corr. ex* separata A'. 3 sunt *add. et exp.* A. 4 *corr. ex* atum (!) A. 5 *interl.* A'. 6 determinate A. 7 corruptibile et incorruptibile) corporale et incorporale A.

dictum est pluries[a], sicut anima est hoc aliquid[1] ita est unum numero et individuum et e converso. Et sicut non habet perfectam rationem hoc aliquid, ita nec est unum numero perfecte nec individuum secundum plenam et perfectam individui rationem.

18. *Ad decimum octavum* dicendum quod 'esse in alio' tribus modis est ad praesens, scilicet ut perficiens et inhaerens, sicut est in alio forma accidentalis, et quod sic est in alio non est hoc aliquid ; secundo modo, ut perficiens non inhaerens sed tamen dependens, sicut formae materiales, et quod sic est in alio etiam non est hoc aliquid ; tertio modo, sicut perficiens non inhaerens nec dependens sed per se subsistens, et quod sic est in alio est hoc aliquid. Hoc modo anima rationalis sive intellectiva est in corpore sicut eius actus et forma ; tamen, quia habet esse per se a corpore non dependens, ideo est hoc aliquid.

[QUAESTIO VI.]

Sexto quaeritur utrum anima intellectiva sit ex traduce, hoc est utrum exeat in esse per generationem et non per creationem[b].

QUOD AUTEM ANIMA INTELLECTIVA PER GENERATIONEM TRADUCATUR ET NON PER CREATIONEM PRODUCATUR IN ESSE, OSTENDITUR SIC :

1. Philosophus, II *Physicorum*[c] : « Homo generat hominem et sol » ; sed homo componitur ex anima intellectiva et corpore per quam homo est homo[d] ; ergo anima intellectiva generatur.

2. *Sed*[2] *dicebat* quod pro tanto homo dicitur[3] hominem generare quia aliquid facit ad hominis generationem quoniam adaptat et disponit materiam corporalem ad susceptionem animae rationalis quae[4] / unita 298 c
corpori hominem facit. — *Contra*[5] : generatio terminatur ad formam substantialem vel, si ad compositum[6], ratione formae ; ergo, si homo generat hominem, secundum Philosophum[e], non[7] tantum transmutat materiam

a Ad 6 et 13, pp. 323, 325. b De hac quaestione, cf. praesertim : MATTH. AB AQUASP., *Comment. Sent.*, II, [d. 18, q. 171] : « Utrum anima rationalis sit ex traduce vel per creationem » (C, f. 99c- 100a) ; et THOM. AQUIN., *Quaestiones Disputatae, De potentia*, q. 3, a. 9 (Parm. VIII, 45-49) ; *Comment. Sent.*, II, d. 18, q. 2, a. 1 (Parm. VI, 546-547) ; *Summa theol.*, I[a], q. 118, a. 2 (V, 566-567). c Text. 26 (194b 13). d Cf. ARISTOT., *De anima*, II, tt. 36ss. (415b 7ss.) e *Loc. cit.* nota c, et etiam *Physic.*, II, t. 70 ; *De part. animal.*, I, c. 1 ; II, c. 1 ; *De animal. gener.*, II, c. 1 ; *Metaph.*, XII, tt. 13 et 24 (198a 26-27, 640a 25, 646a 33-34, 735a 20-27, 1070a 8, 1070b 24).

1 *interl.* A'. 2 Sed *in ras.* A'. 3 *ex corr.* A'. 4 *rep.* A. 5 *in lac.* A'. 6 oppositum A. 7 tamen *add.* A, *quod del.* A'.

vel disponit, sed etiam[1] ipsam formam, quae est anima rationalis, producit aut, si compositum, ratione illius.

3. Item, quanto generans est perfectius, tanto magis producit sibi simile ; sed homo est generans inter omnia generantia perfectissimum ; ergo maxime producit sibi simile ; sed homo assimilatur homini maxime in anima rationali ; ergo[2] generat et producit animam rationalem.

4. *Dicebat* quod generare, etsi perfectionem importet, tamen, quia dicit imperfectionem annexam, scilicet decisionem et corruptionem, propterea non convenit substantiis perfectissimis, sicut angelicis et caelestibus, et ideo nec animabus rationalibus[a]. — *Contra* : supponimus quod homo generat et quod est generans perfectissimum ; ergo si generat, generat sibi simile nomine et specie quia ista est ratio generationis univocae : est enim generatio, secundum Damascenum[b], productio similis in natura de sua substantia ; ergo generat et producit similem in specie ; sed hoc est per animam intellectivam, ut praedictum est ; ergo etc.

5. Item[c], vis generativa perfectior est in homine quam in aliquo alio generante ; sed in aliis generantibus animalibus adeo est perfecta vis generativa quod per illam producitur forma ultima completiva ; ergo in homine multo fortius ; sed forma ultima in homine est anima rationalis ; ergo etc.

6. Item, *dicebat* ad quaestionem quod anima rationalis non traducitur sive educitur de potentia materiae quoniam omnis forma quae educitur de potentia materiae, paulatim et gradatim secundum diversos status promovetur et perficitur[3] successive usque ad perfectum sive ultimum complementum, quod in anima rationali omnino est impossibile cum sit simplex et indivisibilis. — *Contra* : nulla forma substantialis recipit magis et minus[d], nec intenditur, nec remittitur, immo non successive introducitur sed [in] instanti : unde et secundum Philosophum, in V *Physicorum*[e], motus non est[4] in substantia sed solum in qualitate vel quantitate ; ergo illa nulla est ratio.

7. Item, si forma paulatim et successive introducitur in materiam, et alia paulatim et successive abicitur[5], cum materia usque ad ultimum instans introductionis formae [sit sub forma introducenda] sicut sub forma abicienda, tunc duae formae contrariae actu essent in eadem materia, quod falsum est.

a Cf. Thom. Aquin., *Quaest. disput.*, *De potentia*, q. 3, a. 9, ad 27 (Parm. VIII, 49b). b *De fide orth.*, I, c. 8 (*P. G.* 94, 811 B) ; versio Burgundionis : « Germinatio (!) autem est ex se ipso, id est ex propria substantia, similem secundum substantiam generare » (Fl, f. 4a 43-44). c De hoc arg., cf. Bonav., *Comment. Sent.*, II, d. 18, a. 2, q. 3, arg. 5 (II, 451b). d Cf. Aristot., *De praedicam.*, c. 3 (3b 33ss.). e Text. 18 (226a 23-25).

1 *corr. ex* esse A'. 2 *interl.* A'. 3 *corr. ex* perficit A'. 4 *interl.* A'. 5 Et *add. et exp.* A.

8. *Sed dicebat* quod non est inconveniens[1] duas formas contrarias esse in eadem materia in actu non tamen completo sed in actu potentiae admixto, et ita est in generatione quoniam quantum [una] accedit ad actum, tantum alia recedit et quantum [una] intenditur, tantum alia remittitur. — *Contra* : si quantum una forma intenditur tantum alia remittitur et quantum una accedit ad actum tantum alia recedit ab actu, tunc[2] quando venietur[3] ad medium in quo sibi concurrunt invicem, erit aliquid quod non erit nec hoc nec illud, puta nec aër nec aqua[4], sed erit quoddam mixtum, quod falsum est et experientia docet contrarium, quoniam semper manet forma abicienda actu usque ad ultimum [instans] introductionis alterius. Unde semper est aqua usque ad ultimum instans introductionis formæ aëris, in quo tunc primo non est aqua, simul insunt primum esse aëris et primum non esse aquae.

9. Item, *dicebat* quod anima rationalis sive intellectiva non est ex traduce quia nulla forma quae est ex traduce habet operatio/nem praeter 298 d
corpus sed est omnino materiae corporeae alligata ; anima autem habet operationem praeter corpus, sicut intelligere, cui non communicat organum corporale. — *Contra* : Philosophus dicit, in III *De anima* et in I[a], quod intellectus nihil intelligit sine phantasmate ; sed phantasma respicit organum corporale ; ergo et intelligere.

10. Item, Philosophus, in I *De anima*[b] : « Sicut recto, in quantum rectum, multa accidunt, ut tangere aeream sphaeram in puncto vel secundum[5] punctum, non tangit tamen separatum rectum : inseparabile enim ens siquidem[6] cum corpore[7] est », sic et operatio animae inseparabilis est ; ergo etc.

11. Item, idem, in eodem[c], dicit quod qui dicit animam separatam amare vel odire vel etiam intelligere, acsi diceret eam texere vel aedificare ; et post[d] dicit quod intelligere corrumpitur[8] quodam interius corrupto ; ergo etc.

12. Item, Gen. 46[e] : *Omnes animae quae egressae sunt de femore Iacob septuaginta duae*[9] ; sed omne quod de femore egreditur per generationem producitur[10] ; ergo anima intellectiva est ex traduce.

a Lib. I, t. 12 ; lib. III, tt. 30 et 39 (403a 8-9, 431a 16-17, 432a 8-9). b Text. 13 : « Sicut recto, inquantum rectum, multa accidunt, ut tangere aeneam sphaeram secundum punctum : non tamen tanget hoc, separatum ipsum rectum, inseparabile enim : siquidem semper cum corpore quodam est » (403a 12-16). c Text. 64 (408b 11-13). d Text. 66 (408b 24-25). e In Vulg. 46, 26 : *Cunctae animae, quae ingressae sunt cum Iacob in Aegyptum, et egressae sunt de femore illius, absque uxoribus filiorum eius, sexaginta sex.* — Hoc arg. ad sensum in C, f. 99c 6-7 ; cf. Thom. Aquin., *Quaest. dispul., loc. cit.*, arg. 1 (Parm. VIII, 45a), *Summa theol., loc. cit.*, arg. 1 (V, 566a).

1 *corr. ex* conveniens A'. 2 *corr. ex* tamen A'. 3 vietur A, *quod corr. in* unitur A'. 4 contra A. 5 vel secundum *in ras.* A'. 6 *ex corr.* A'. 7 *ex corr.* A'. 8 *in lac.* A'. 9 septuaginta duae *in lac.* A'. 10 *corr. ex* perducitur A'.

13. *Dicebat* quod locutio est figuralis et synecdochia et accipitur[1] pars pro[2] toto, anima pro homine[a]. — *Contra* : ergo secundum hoc totum compositum, homo totus, generatur ; sed totus homo est anima et corpus ; ergo etc.

14. Item[b], Levit. 17, 11[3] : *Anima omnis carnis in sanguine* ; sed sanguis cum semine traducitur, praecipue cum sperma non sit nisi sanguis decoctus vel digestus[c] ; ergo et anima traducitur cum[4] semine.

15. Item, Philosophus, XI *De animalibus*[d], dicit quod spiritus qui exit cum spermate, est virtus principii[5] animae et res divina, et talis[6] dicitur esse intellectus ; ergo intellectus propagatur cum semine.

16. Item[e], sicut impossibile est accidens esse sine subiecto, ita impossibile est traduci sine subiecto ; sed peccatum originale traditur a parente in prolem, sicut dicit Apostolus[7], Ephes. 1[f] : *Omnes nascimur natura*[8] *filii irae* ; ergo subiectum [peccati] originalis[9] transfunditur vel traducitur ; sed subiectum peccati originalis est anima intellectiva : nam ut dicit Anselmus, *De conceptu virginali*[g], « peccatum non plus est in semine quam in sputo » ; ergo anima intellectiva traducitur[h].

17. Item, homo est quaedam species et species naturalis exsistens in genere univoce ; sed aliae[10] species sic sunt in genere quod forma specifica educitur virtute naturae de potentia materiae ; ergo anima rationalis educitur de potentia materiae virtute et potestate naturae, alias nec est species naturalis, nec univoce exsistens in genere, quod est falsum.

18. Item, omne agens magis potest in potentiam sibi proportionatam quam sibi improportionatam ; sed anima magis est proportionata animae quam aliqua forma corporea ; sed anima per intellectum suum agentem species corporales abstrahit a materia et facit eas in intellectu possibili ; ergo multo magis [potest] producere animam rationalem quae magis sibi est[11] proportionata.

19. Item, forma est ratio et principium producendi et finis[12] productionis quia, secundum Philosophum, II *Physicorum*[1], forma et finis coin-

a Haec responsio est Thom. Aquin. ad arg. praeced., *Quaest. Disput.*, *loc. cit.*, ad 1 (Parm. VIII, 47a), *Summa theol.*, *loc. cit.*, ad 1 (V, 567a). b Hoc arg. quasi verbot. ap. Thom. Aquin., *Quaest. disput.*, *loc. cit.*, arg. 8 (Parm. VIII, 45b). c Cf. Aristot., *De animalium gener.*, I, c. 19 (726b 9-11). d *De animalium gener.* II, c. 3 (737a 7-10). Hoc arg. verbot. apud Thom. Aquin., *Quaest. disput.*, *loc. cit.*, arg. 28 (*Ibid.*, 46b). e Hoc arg. ad sensum in C, f. 99c 10-14 ; cf. Thom. Aquin., *Comment. Sent.*, *loc. cit.*, arg. 3 (Parm. VI, 546a) et *Quaest. disput.*, *loc. cit.*, arg. 3 (Parm. VIII, 45a). f In Vulg. 2, 3 : *Omnes... et eramus natura filii irae.* g Cap. 7 (*P. L.* 158, 441 C). h Cf. Tertullianus, *De anima*, c. 19 (*P. L.* 2, 681s.) ; et vide etiam *Sum. Halens.*, II-1, n. 327 (II, 396a ubi vide et notam 3). i Text. 74 et 81 (198b 3-4, 199a 30-32).

1 *in ras.* A'. 2 *in ras.* A'. 3 de *add.* A, *quod del.* A'. 4 *interl.* A'. 5 *corr. ex* prima A'. 6 et talis *ex corr.* A'. 7 *in ras.* A'. 8 Omnes *Vulg.*, omnis A ; nascimur *ex corr.* A'. 9 *ex corr.* A'. 10 univoce ; sed aliae *in ras.* A'. 11 *interl.* A. 12 et) in A. ; finis *corr. ex* suis A'.

cidunt in unum licet non in eodem ; sed homo generat hominem ut homo est ; ergo anima rationalis, quae est forma hominis ut homo est, est[1] ratio generandi et finis generationis ; ergo etc.

20. Item, si in homine est aliquid quod generatur et aliquid quod creatur, in hominis productione concurrunt actiones diversorum agentium ; sed diversae actiones et diversorum agentium necessario terminantur ad diversa acta sive / ad diversos terminos ; terminus autem actionis est 299 a
hoc aliquid actu exsistens[a] ; ergo anima non est aliquid unum, quod est falsum ; ergo etc.

21. Item, genera sumuntur a materia, differentiae a forma[b] et, secundum Porphyrium[c], differentiae sunt potestate in genere ; sed rationale est differentia specifica hominis[d] ; ergo sumitur a forma hominis specifica quae est anima rationalis ; ergo, si differentia est potestate in genere, quod sumitur a materia, et de potentia generis educitur[2], igitur anima rationalis est in potentia materiae et de potentia materiae educitur ; ergo etc.

22. Item[3], esse substantiale est ab ultima forma ; esse igitur est terminus illius operationis quae terminatur ad formam ultimam sive substantialem. Si[4] igitur anima rationalis quae est forma substantialis et ultima hominis producitur[5] per creationem, ergo esse humanum est terminus creationis ; ergo productio hominis non est naturalis nec esse humanum aut, si est naturalis, forma ultima et substantialis producitur per virtutem naturae ; ergo etc.

23. Item, forma intellectus in esse suo primo educitur de potentia materiae ; ergo intellectus educitur de potentia materiae. — *Consequentia* plana[6] est. *Antecedens* probatur sic : forma intellectus in esse suo primo est species intelligibilis ; sed species intelligibilis de potentia materiae generatur ; ergo etc. — *Maior probatur* per Commentatorem, super librum *De anima*[e], qui dicit quod verius fit unum ex intellectu et specie intelligibili quam ex materia et forma. Augustinus etiam, IX *De Trinitate*, cap. 4[f], dicit quod notitia et amor non sunt accidentia nec accidentaliter sunt in mente, sicut calor vel figura[7] in corpore, sed substantiae quaedam sunt et substantialiter menti insunt. Quod[8] probat quoniam nullum accidens excedit subiectum in quo est ; mens autem eodem amore[9] quo amat se, amat alia et eadem notitia qua se novit, novit et alia. *Minor probatur* per eumdem Augustinum, XI *De Trinitate*, cap. 9[g],

a Vide Bonav., *Op. omn.*, II, p. 197, notam 3. b Cf. Porphyr., *Isagog.*, c. *De differentia* (apud Boethium, *P. L.* 64, 127 C). c *Loc. cit.* (*Ibid.*, 125 C). d Cf. hic *supra*, q. 3, c., II, C, *b*, p. 278. e Lib. III, com. 5 (VI, f. 164c 42-45). f Num. 5 (*P. L.* 42, 963s.). g Num. 16 (*PL.* 42, 996).

1 *in ras.* A'. 2 educuntur A. 3 omne *add. et exp.* A. 4 *corr. ex* Sed A'. 5 *corr. ex* perducitur A'. 6 *corr. ex* plane A'. 7 *corr. ex* signa A'. 8 quid A. 9 amare A.

ubi distinguit quatuor species quae nascuntur altera[1] de altera gradatim, « secunda[2] de prima, tertia[3] de secunda, quarta[4] de tertia. A specie quippe[5] corporis, quod cernitur, exoritur[6] ea quae fit in sensu cernentis, et ab hac[7], ea quae fit in memoria et ab ea quae fit in memoria, ea quae fit in acie[8] cogitantis ». Ergo etc.

24. Item, Dionysius, 5 et 11 cap.[9] *Angelicae hierarchiae*[a], dicit quod in ista tria dividuntur supermundana ratione divini intellectus : substantiam, virtutem et operationem, et habent se[10] per ordinem et proportionabiliter ita quod quantum excedit virtus virtutem, tantum substantia substantiam et e converso. Quantum ergo excedit substantia rationalis animae animam sentitivam, tantum excedit et virtus virtutem ; sed sensitiva producit sensitivam sua virtute ; ergo multo fortius intellectiva intellectivam[11] aut si non, nobilior est virtus animae sensitivae et efficacior respectu sensitivae quam intellectiva[12] respectu intellectivae, quod falsum est ; ergo etc.

25. Item, quando duae operationes duorum agentium concurrunt ad eumdem effectum, operatio nobilioris trahit operationem ignobilioris ; sed in hominis productione[13] concurrunt operatio[14] quae est ad corpus vel carnem, [et] operatio divina quae est ad[15] [animam], ut dicis ; ergo operatio divina trahet operationem naturae ; sed operatio Dei est ad animam mundam ; ergo potius ex munditia animae quae est a Deo, erit caro munda quam ex immunditia carnis quae est a natura, anima immunda[16] ; aut ergo anima non inficitur ex carne, aut, si inficitur, anima non creatur a Deo sed potius cum corpore propagatur et traducitur.

299 b 26. Item, / sicut vir est imago Dei[17], ita mulier est imago viri ; sed ita vir[18] est imago Dei quod anima viri a Deo immediate producitur ; ergo anima mulieris producitur ex viro ; ergo saltem anima mulieris est[19] ex traduce.

27. Item[b], actus generationis ordinatur ad animam tamquam ad ultimum complementum ; ergo, si Deus infundit animam corpori generato vel concepto de adulterio, Deus cooperatur adulterio, immo complet adulterium[c], ut videtur, quod omnino falsum est et absurdum ; ergo etc.

a *De cael. hierarchia*, c. 11, § 2 ; et *De div. nominibus*, c. 4, § 1 (*P. G.* 3, 283s., 694s.) ; apud *Dionysiaca*, II, 930s. ; I, 147ss. b De hoc arg. cf. Thom. Aquin. *Quaest. disput.*, *loc. cit.*, arg. 25 (Parm. VIII, 46a) ; *Summa theol.*, *loc. cit.*, arg. 5 (V, 566a) ; *Summa contra Gent.*, II, c. 88 (XIII, 539b). c Cf. Gregorius Nyss., *De anima*, serm. 1 (*P. G.* 45, 206 D) ubi asseritur Apollinaris hoc argumentum esse.

1 *ex corr.* A'. 2 *corr. ex* 2° A'. 3 *corr. ex* 3° A'. 4 quarta de *corr. ex* 4° esse A'. 5 *in ras.* A'. 6 exoritur *Aug.*, et oritur A. 7 *corr. ex* hoc A'. 8 *in lac.* A'. 9 cap. *in lac.* A' ; hierarchiae *ex corr.* A'. 10 habent *ex corr.* A' ; se *interl.* A'. 11 intellectivum A. 12 *corr. ex* intellectiva A'. 13 productione *corr. ex* pro *et lac* A'. 14 *in ras.* A'. 15 aliquid A. 16 quam...immunda *in marg. inf.* A'. 17 *supra lin.* A'. 18 non A. 19 *interl.* A'.

28. Item, secundum Philosophum, I *Physicorum*[a], et Anselmum, in suo *Monologion*[1], cap. 8[b], « vox omnium est : ex nihilo nihil ». Si igitur anima intellectiva aliquid est, non est ergo ex nihilo ; ergo de aliquo ; non de Deo sive de divina substantia ; nec de alia anima, quia nec[2] de tota quia tunc illa non remaneret[3], nec de parte quia non habet partem et partem[c] ; ergo relinquitur necessario quod educatur de corpore.

29. Item, natura non aggreditur viam ad illum terminum qui est sibi impossibilis ; sed aggreditur viam generationis humanae cuius terminus est[4] anima rationalis ; ergo non est sibi impossibilis ; ergo anima rationalis virtute naturae [producitur], et non de nihilo quia natura nihil de nihilo producere potest ; ergo de aliquo ; non de anima[5], ut probatum est[d] ; ergo de corpore ; ergo etc.

30. Item, quod subest corruptioni, subest generationi[e] ; sed anima intellectiva subest corruptioni ; ergo etc. — *Probatio minoris* est quoniam rei corruptibilis sunt principia corruptibilia[f] ; sed homo est corruptibilis ; ergo et hominis principium est corruptibile ; ergo est generabile[6] ; ergo anima intellectiva non creatur a Deo, sed potius est ex traduce, vel non exit in esse per creationem sed per generationem.

Contra :

a. Dicit[g] Philosophus, XVI *De animalibus* [h]: « Solus intellectus intrat ab extrinseco » ; sed quod omnino ab extrinseco, non habet esse per traductionem sed per creationem ; ergo etc.

b. Item, si traducitur cum semine, et multa semina pereant, sicut docet experientia, ergo anima esset corruptibilis, quod falsum est[i] ; ergo non traducitur cum semine.

c. Item[k], si ex traduce aut ex corpore aut ex anima. Non ex corpore quia ex corpore non fit spiritus sicut nec ex spiritu fit corpus, ut dicit Augustinus et probat, *De immortalitate*[7] *animae*[l]. Non ex anima quia aut ex anima patris, et tunc Christus non habuisset animam, aut ex anima

a Text. 71 (191a 27). b *P. L.* 158, 155 C. c Cf. Hugo de S. Victore, *De sacram. christ. fidei*, I, p. 7, c. 30 (*P. L.* 176, 299 C). d Arg. 28, parum *supra*. e Cf. Aristot., *De caelo*, I, t. 126 (282b 2). f Cf. Aristot., *De caelo*, III, t. 61 (306a 10-11). g De arg. a et b, cf. Bonav., *Comment. Sent.*, II, d. 18, a. 2, q. 3, fund. 2 et 6 (II, 452). h *De animalium gener.*, II, c. 3 (736b 28). i Cf. Rupertus Abb. Tuitiensis, *De Trinit. et operibus eius, In Gen.*, II, c. 21 (*P. L.* 167, 267 B). k Hoc arg. ad sensum in C, f. 95c 27-32. Ultima pars fere verbot., ap. Ioan. Peckam, *Quaest. de anima*, q. 1, *contra* 4, (ed. H. Spettmann, *Johannis Pechami quaestiones tractantes de anima*, (*Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, XIX, 5-6) Münster i.W., 1918, p. 5). l Cap. 13, n. 20 et c. 15, n. 24 (*P. L.* 32, 1031, 1033); et vide hic *supra*, p. 249, notam b.

1 *ex corr.* A'. 2 *in ras.* A'. 3 enim *add.* A, *quod del.* A'. 4 terminus est *in ras.* A'. 5 de anima *ex corr.* A'. 6 corruptibilis... generabilis A. 7 *corr. ex* mortalitate A'.

matris, et tunc Eva non habuisset animam, aut ex anima utriusque, et sic Adam animam non habuisset; ergo anima rationalis nullo modo habet esse ex traduce seu per generationem, sed per creationem.

RESPONDEO :

I. — *De origine animae, multae fuerunt opiniones et sententiae*[1] *ab antiquo.*

A. Quidam[a] enim posuerunt animam rationalem esse ex traduce generabilem et corruptibilem, quam dixerunt esse praeparationem ad recipiendum speculativum sive intellectum in habitu ; et dixerunt quod non est inconveniens ex multimoda mixtione elementorum dari formam adeo nobilem ut sit cognoscens et distinguens. Et hoc ipsum exemplo[2] persuadere conantur. Ex prima enim compositione resultat forma elementi ; ex secunda forma mixti ; ex tertia forma complexionis ; et tandem non erit inconveniens multiplicatis mixtionibus ut causetur aliqua distinguens et cognoscens. Haec fuit positio Alexandri[b], sicut recitat Commentator, super III *De anima*[c], cuius motivum fuit et fundamentum quia non potuit videre quo modo anima plurificaretur si esset omnino ingenerabilis
299 c / et incorruptibilis.

Ad[d] quam positionem quidam[3] moderni philosophi[e] non modicum accesserunt. Sed addiderunt ad istorum positionem ponentes in homine duas animas intellectivas, unam a Deo creatam, ut salvarent principia theologiae et fidei orthodoxae, et aliam eductam[4] de potentia materiae, ut salvarent principia philosophiae, quae salvari non possunt, ut eis videtur, nisi anima rationalis quae est perfectio hominis de potentia[5] materiae educitur. Quorum ratio in opponendo[f] est tacta. Cum enim anima rationalis sit forma naturalis et vere in genere eo modo quo est in genere forma, omnes autem formae naturales educuntur de potentia materiae, dixerunt animam rationalem educi de principiis naturae et sic dixerunt eam esse[6] ex traduce, alias aequivoce esset in genere. — Ulterius, propter salvandam veritatem humanae generationis, quia non vere homo hominem generaret nisi anima, quae est forma et[7] perfectio, generaretur, et esset imperfectior virtus generativa in homine quam in aliis animalibus, et dixerunt rationalem animam generari.

a Haec paragr. quasi verbot. in C, f. 99c 33-42. b Id est APHROD., cf. *De anima*, II, cc. 10-11 et 21-23 (*Opera*, Venetiis, 1559, pp. 104, 107). c Com. 5, digres. p. 3 (VI, f. 162a 32ss.). d Haec paragr. partim ad sensum, partim verbot. in C, f. 99c 42-51 ; et, secunda parte (« Quorum ratio... ») excepta, in *Quaest de anima XIII*, [q. 8] : « Utrum in homine sint plures anime intellective », in B, f. 92v 29-33. e Id est Neo-Manichaei, de quibus cf. hic *supra*, q. 3, c. I, A, p. 271 ; et vide Hans SÖDERBERG, *La religion des Cathares*, pp. 112s. et 155s. f Arg. 17, p. 330, et altera ratio, arg. 5, p. 328.

1 *in ras*, A'. 2 *corr. ex* ex A'. 3 *rep.* A. 4 et aliam eductam *rep.* A. 5 potentie A. 6 *corr. ex* eam A. 7 reprobatio *add.* A.

Sed[a] *utraque istarum opinionum falsa est, haeretica et absurda* quoniam, secundum *Commentatorem*, super III *De anima*[b], communis sententia Aristotelis et omnium Peripateticorum est quod impossibile [est][1] aliquam virtutem cognoscitivam vel distinctivam esse ex substantia elementorum, sed immediate a Primo. — Ulterius, anima rationalis vel humana est receptiva specierum intelligibilium ; praeparatio autem non est receptiva. Praeterea, omnis virtus corporea corporali organo alligata et dependens ab organo corporali determinatur ad apprehendendum aliquod genus rerum secundum naturam organi cui est alligata, sicut visus ad apprehendendum colores, auditus ad sonos et sic de ceteris. Anima autem intellectiva non determinatur ad aliquod genus rerum, immo est omnium cognoscitiva[c] ; ergo non est virtus corporea seu dependens ab organo corporali[d] ; ergo nec cum semine traducta.

Sed[e] *secunda opinio improbabilior est quam ista* quia addit absurditatem super absurditatem quia ponit idipsum quod ista et addit animarum dualitatem quod omnino est contra rationem, sicut videbitur in suo loco[f], quarum aut utraque[2] est insufficiens aut altera est superflua. — Rursus, si una est substantialis[3], altera est accidentalis cum adveniat post esse completum. — Praeterea, quomodo[4] duae formae substantiales, duae perfectiones vel actus, in uno et[5] eodem perfectibili, cum proprius actus habeat fieri in propria materia ? Omnino est impossibile secundum eumdem gradum et maxime secundum ultimum complementum.

B.[g] Alli posuerunt animam intellectivam non traduci cum corpore sive cum semine, sed creari de nihilo, non tamen a Deo sed ab intelligentia ordinis[6] sive ultima matrice, scilicet orbis lunae. Intelligentia enim suprema prima, scilicet divina, cum sit omnino simplex et uniformis, multa una producere non potest quia ab uno, in quantum unum, non est nisi unum, et idem eodem modo se habens non est natum facere nisi idem. Ista igitur divina intelligentia intelligendo se producit primam intelligentiam quae[7] ab alio creata decidit in quamdam dualitatem. Et ideo intelligendo primam intelligentiam produxit intelligentiam / secundam ; intelligendo[8] 299 d
autem se produxit animam orbis cum orbe suo. Secunda[9] intelligentia

a Haec paragr. partim verbot., partim ad sensum in C, f. 99c 52-58. b Com. 5, digres. p. 4 (VI, f. 163a 32ss.). c Cf. Aristot., *De anima*, I, t. 33 ; III, t. 4 (405b 16, 429a 18). d Cf. Ioan. de Rupella, *Summa de anima*, II, c. 34 (p. 283 19ss.). e Haec paragr. ad sensum, paucis verbot., aliquibus omissis, in C, f. 99d 1-4 ; et in B, f. 92v 33-34, 40-42. f Non invenitur hic, sed in *Quaest. de anima XIII*, [q. 8] : « Queritur utrum in homine sint plures anime intellective » (B, f. 92r-94r). g Haec divisio ad sensum, paucis adiunctis, aliquibus omissis, in *Quaest. de productione rerum*, q. 5 (D, fol. 205d 48-206a 46). De prima paragr. huius divisionis, cf. Thom. Aquin., *Comment. Sent.*, II, d. 18, q. 2, a. 2, concl. (Parm. VI, 548a).

1 est C, *om.* A. 2 utraque C, utrumque A. 3 substantialis C, substantia vel A. 4 quomodo C, quo materia A. 5 in uno C, immo A. 6 intelligentia) et *add. et exp.* A ; ordinis *ex corr.* A. 7 quia A. 8 secundam ; intelligendo) 23° intelligere A. 9 secundo A.

intelligendo primam[1] a qua creata fuit, produxit tertiam intelligentiam, sed intelligendo se ipsam produxit animam orbis secundi cum suo orbe, et sic de ceteris usque ad decimam tertiam quae est matrix orbis lunaris quae creat animas rationales et irradiat[2] super illas. Ista fuit[3] opinio Avicennae et Algazelis[4], sicut apparet ex X *Metaphysicae*[a] Avicennae et ex Algazele similiter in *Metaphysica* sua[b].

Sed et ista opinio haeretica est et absurda quia derogat divinae potentiae dum artat[5] eam et limitat quod non possit producere nisi unum cum, eo ipso quo simplicissimus est, sit potentiae infinitae nec artatur aut limitatur ad unum. Derogat nobilitati animae intellectivae quae, eo ipso quo est imago Dei, immediate ab ipso creatur et ab ipso illuminatur et formatur, qui solus ipsi superior est, ut dicit Augustinus, *De vera religione*[c], et *83 Quaestionum*[d], et in multis aliis locis[e]. Repugnat actui creationis quoniam actus creationis quae est productio de nihilo, est actus potentiae omnino infinitae; et ideo nulli potest competere creaturae. Unde et Augustinus, dicit IX *Super Genesim*[f], quod non tantum animae rationalis sed nullius naturae possunt esse creatores; ideo tam[6] nullam naturam possunt creare quam non possunt creare se ipsas.

C.[g] *Fuerunt et de origine animae opiniones doctorum* quas beatus Augustinus ad quatuor reducit, III *De libero arbitrio*[h] et I libro *Retractationum*[i] et in epistola *Ad Hieronymum*, *De origine animarum*[k]. Cum enim quatuor modi sint, secundum ipsum, de origine animae, videlicet utrum de propagatione veniant, an de nihilo semper novae creentur, aut alicubi exsistentes mittantur divinitus, an sponte labantur in corpora, quid horum verius sit se dubitare fatetur, magis tamen ad traductionem declinavit ne, si de nihilo, contrarium sit divinae quieti qua[7] septimo die a suis operibus requievit. Si autem alicubi fuerant, quam vitam vel qualem actum habeant? Sed, cum dicat Apostolus de Iacob et Esau quod, cum non essent nati[8], nihil boni[9] fecerant aut mali, Rom. 9, 11[l], et quo modo imputaretur eis peccatum si coacte ad corpora mitterentur[10], et quo modo non stultae essent si sponte in corpora laberentur? Unde tum [propter] operum divinorum perfectionem, tum propter peccati originalis traductionem, de

a Rectius tract. 9, c. 4 (fol. 104ds.). b Part. 1, tract. 5 (p. 120 21ss.). c Cap. 44, n. 82 (*P. L.* 34, 159). d Quaest. 50, n. 4 (*P. L.* 40, 33). e Praesertim : *De lib. arbitrio*, I, c. 10, n. 21 ; *De civit. Dei*, XI, c. 2 ; *De Trinit.*, XI, c. 5, n. 8 ; XIV, c, 14, n. 20 ; XV, c. 27, n. 49 (*P. L.* 32, 1233 ; 41, 318 ; 42, 991, 1051, 1096) ; et cf. Bonav., *Comment. Sent.*, II, d. 1, p. 1, a. 2, q. 2, ad 1 (II, p. 45 ubi vide et notam 5). f Cap. 15, n. 26 (*P. L.* 34, 403). g Huius divisionis prima paragr. partim ad sensum, partim verbot. in C, f. 99d 9-24 ; principium secundae paragr. usque ad « Unde Hieronymus... » ad sensum in C, f. 99b 24-28 ; de fine, cf. Petrus Lomb., *Sentent.*, II, d. 18, c. 7 (p. 392 15-27). h Cap. 21, n. 59 (*P. L.* 32, 1299). i Cap. 1, n. 3 (*P. L.* 32, 537). k *Epist. 166*, c. 3, n. 7 (*P. L.* 33, 723) l Cf. August., *De Gen. ad litt.*, VII, c. 25, n. 36 (*P. L.* 34, 368s.).

1 primi *add. et exp.* A. 2 irradias A. 3 quod A. 4 *corr. ex* Algazele A. 5 artat D, actor A. 6 enim A. 7 quo A. 8 rati A. 9 *ex corr.* A. 10 *corr. ex* niterentur A.

quo non potuit videre quo modo traduceretur et quo modo peccavissemus in Adam si anima non traduceretur vel nisi in eo secundum animam fuissemus, cum peccatum non sit in carne sed in anima, propterea magis visus est sibi animas traduci et propagari quam semper novas creari, sicut apparet X *Super Genesim*[a] pro magna parte ubi diffuse istam quaestionem disputat. Et licet nullatenus[1] ausus fuerat affirmare, animam tamen primi hominis et animam Christi non traductas sed de novo creatas firmiter asseverat[2] quidem.

Quantumcumque autem Augustinus dubitaverit et inter istas sententias fluctuaverit, apud alios doctores certum est animas non traduci sed de novo creari et formatis corporibus simul infundi. Et hoc adeo indubitanter/ tenet Ecclesia ut non solum contrarium asserere[3] sed nulli liceat dubitare 300 a immo firmiter et simpliciter confiteri, animas non seminari cum corporibus sed formatis corporibus creari et infundi ita quod creando infunduntur et infundendo creantur[b]. Unde Hieronymus[c] anathematizat eos qui animas ex traduce dicunt[4], citans illud Psalmi[b] : *Qui finxit sigillatim corda eorum.* Et Gennadius, *De ecclesiasticis dogmatibus*, cap. 11[e], dicit : « Animas hominum non esse ab initio inter ceteras intellectuales naturas nec simul creatas credimus, sicut Origenes fingit ; neque cum corporibus per coitum seminatas, ut Luciferani et Cyrillus et alii latinorum praesumptores affirmant. Sed dicimus corpora tantum per coniugii copulam seminari, creationem vero animae solum Creatorem omnium nosse, Dei vero iudicio corpus coagulari in vulva et compingi atque formari ac, formato iam corpore, animam creari et infundi, ut vivat in utero homo ex anima constans et corpore, et egrediatur vivus ex utero plenus humana substantia ».

II. — *Et nos idipsum firmiter credimus et simpliciter confitemur, asserentes animam intellectivam non esse ex traduce vel traduci per generationem sed creari a Deo immediate et exire in esse per creationem.*

Et ad istius veritatis confirmationem sunt sex rationes.

A. *Et prima ratio est propter animae intellectivae sive rationalis dignitatem et excellentiam.* Anima enim intellectiva est nobilissima omnium formarum adeo quod pertingit ad supremum gradum in genere creaturae quia non tantum est, sed vivit, et non tantum vivit, sed sentit, et non tantum sensit, sed intelligit et est sapientiae particeps. Et ideo est ad imaginem Dei, secundum Augustinum, *83 Quaestionum*, quaest.[5] 8[f], in qua est angelis[6]

a Per totum librum (*P. L.* 34, 407ss.). b Cf. hic *supra*, q. 5, c., II, A, pp. 317s., ubi vide et notam f. c *Liber contra Ioannem Hierosolymitanum*, n. 22 (*P. L.* 23, 372 Cs.). d Psalm. 32, 15. e Rectius cap. 14 (*P. L.* 58, 984 B) ; de auctoribus in hoc textu citatis vide *Sum. Halens.*, II, p. 405, notas 11 et 12. f Rectius quaest. 51, nn. 2ss. (*P. L.* 40, 32ss.).

1 nullus A. 2 asseveras A. 3 assere A. 4 et *add.* A. 5 et A. 6 est angelis) et animas A.

par. Nam, ut dicit Augustinus, III *De libero arbitrio*[a], angelus et anima sunt natura pares, aliunde dispares. Et propter istam suam[1] excellentiam et dignitatem, omnes aliae formae ordinantur ad ipsam. Nam forma elementi ordinatur ad formam mixtionis, forma mixtionis ad formam animae vegetabilis, vegetabilis ad sensibilem, sensibilis ad rationalem sive intellectivam[2] et ibi est status. Unde in ea tamquam in fine totius, appetitus naturae et universi terminatur[3], propter quod Philosophus, II *Physicorum*[b], dicit quod sumus nos quodam modo finis omnium, ac per hoc transcendit et excedit omnem facultatem, omnem vim et potestatem naturae sive naturalis agentis. Et idcirco non ex principiis naturae vel potentia materiae seu per virtutem vel operationem alicuius naturalis agentis in esse producitur, sed solum per virtutem et potentiam Creatoris ; et ideo non traducitur per generationem, sed a Deo immediate producitur per creationem.

B.[c] *Secunda ratio sumitur quantum ad sui exsistentiam.* Anima enim rationalis in hoc differt ab aliis formis quod aliae formae non subsistunt in se ipsis nec eis competit esse in quo subsistunt, sed quo eis res formatae subsistunt ; sed anima rationalis in se subsistit et habet esse per se subsistens praeter id quo res formata subsistit, et esse sibi competit sibique attribuitur tamquam rei subsistenti. Unde aliae formae tantum formae sunt ; anima vero intellectiva non est forma tantum, sed hoc aliquid, /
300 b sicut quaestione praecendenti[d] fuit plenius declaratum. Quemadmodum autem differt ab aliis formis in esse, differt et in fieri sive[4] produci. Formae enim quae per se non sunt, per se non fiunt aut producuntur, sed quodam alio facto vel producto[5], scilicet composito. Ergo anima rationalis sicut per se est, ita per se producitur et per se fit. Nulla autem forma ex materia producta aut per se esse aut per se fieri potest : solum enim compositum est et fit ; sed omne agens materiale agit et producit ex materia ; ergo nullum agens naturale potest producere formam[6] per se exsistentem. Cum igitur anima intellectiva per se subsistat ac per hoc et per se fiat, manifestum est quod anima intellectiva nec de materia producitur nec per virtutem alicuius agentis naturalis, sed solum a Deo de nihilo creatur. Ergo nec per generationem traducitur.

C. *Tertia ratio sumitur quantum ad suam potentiam.* Anima enim intellectiva habet potentias absolutas et liberas, non alligatas organo corporali, quod patet quia per potentias suas reflectit se super se et intelligit se et diligit se ; nulla autem forma de materia educta potest habere potentias

a Cap. 11, n. 32 : « Animae sunt enim rationales et illis [scil. angelis] superioribus officio quidem impares, sed natura pares » (*P. L.* 32, 1287). b Text. 24 (194a 35). c Huius divisionis prima verba quasi verbot., reliqua ad sensum, aliquibus mutatis, ap. Thom. Aquin., *Quaest. disput., loc. cit.*, c. (Parm. VIII, 46b 59ss.). d Quaest. 5, per totam quaestionem, pp. 308 ss.

1 intelligentiam *add. et exp.* A. 2 *ex corr.* A. 3 universi) intñ. A ; terminatur) tamquam in fine *add.* A. 4 *corr. ex* seu A. 5 producta A. 6 pro forma et A.

liberas vel absolutas, nec potest se super se reflectere, cum sit alligata organo corporali : semper enim organum medium est inter virtutem et operationem cum non operetur nisi organo mediante, sicut probat Avicenna[a] et visum fuit quaestione praecedenti[b]. Ergo anima intellectiva non est de potentia materiae educta sed de nihilo a Deo creata.

D. *Quarta ratio sumitur quantum ad operationis independentiam* quoniam anima intellectiva habet operationes quas mediantibus organis corporalibus non[1] exercet, immo in quibus nullo modo communicat organum corporale, sicut est intelligere, quae est propria operatio eius. Nulla autem forma de materia educta habet per se operationes praeter materiam, quia operatio non excedit virtutem, nec virtus substantiam. Ergo anima rationalis non est de materia educta, sed a Deo immediate creata. Unde dicit Philosophus, XVI *De animalibus*[c], quod formae quarum operationes non sunt cum corpore, non possunt educi de materia corporali. Omne autem quod inest per generationem educitur de potentia materiae, ut dicit Philosophus, VII *Metaphysicae*[d].

E. *Quinta sumitur ratio quantum ad durationis permanentiam.* Anima enim intellectiva habet durationem et permanentiam perpetuam quoniam immortalis est et incorruptibilis, quod patet per sui separationem quia, corrupto corpore, non corrumpitur, sed tamquam in se manens a corpore separatur. Et inde est quod dicit Gennadius, *De ecclesiasticis dogmatibus*, cap. supra allegato[e] : « Solum hominem credimus habere animam substantivam[2] quae exuta corpore vivit et sensus suos atque ingenium vivaciter tenet, neque cum corpore moritur, sicut Arabs asserit, neque post modicum intervallum, sicut Zeno [dicit][3], quia substantialiter vivit. Animalium vero animae non sunt substantivae[4] sed cum carne ipsa, carnis in nativitate nascuntur et cum carnis morte moriuntur ». Hoc idem Bernardus, 5 sermone *Super canticis*[f], et allegatum est quaestione praecedenti[g]. Et Philosophus[h] dicit quod hoc genus animae separabile [est] tamquam perpetuum a corruptibili. Omne autem quod generatur vel quod per generationem exit in esse tamquam in se habens esse, necesse est fieri / ex materia subiecta[5] contrarietati, quoniam generationes ex contrariis 300 c
fiunt, secundum Philosophum[i]. Esse autem quod fit ex materia subiecta contrarietati, corruptibile est et permanentiam perpetuam habere non potest, et universaliter, secundum Philosophum, I *Caeli et mundi*, in fine[k], omne generabile est corruptibile. Ergo anima intellectiva nec ex materia

a *De anima*, p. 5, c. 2 (fol. 23c). b Quaest. 5, c., II, B, p. 318, ubi vide et notas. c *De animal. gener.*, II, c. 3 (736b 8ss.). d Text. 22 (1032a 15-17). e Cap. 16-17 (*P. L.* 58, 984s.) ; huius textus principium allegatum est hic *supra*, q. 5, c., II, C, p. 318. f Num. 1 (*P. L.* 183, 799 A). g Quaest. 5, c., II, D, p. 319. h *De anima*, II, t. 21 (413b 26-27). i *De gener. et corrupt.*, II, t. 49 (335a 7). k Text. 126 (282b 4).

1 nam A. 2 substantivam *Genn.*, substantiam A. 3 dicit *Genn.*, *om.* A. 4 substantivae *Genn.*, substantie A. 5 substantie A.

educitur, nec per generationem traducitur, sed a Deo immediate creatur.

F. *Sexta ratio sumitur quantum ad sui perfectionem ultimam.* Ordinatur enim anima intellectiva ad quemdam finem qui omnino excedit limitem et facultatem naturae, qui est aeterna beatitudo, quod patet ex universali naturae in suo appetitu, quoniam, secundum Augustinum, in locis innumeris[a], omnes certo proposito eam appetunt, immo non appetere non possunt ; hoc autem non est nisi summum bonum quo adepto quisque beatus est. Sed nulla natura ex materia producta vel per naturam generata, potest ad illum finem pertingere cum omnis natura ordinetur ad finem sibi secundum naturam proportionatum ; ergo manifestum est quod anima intellectiva nec [est] ex materia producta vel per naturam generata, sed immediate a Deo creata. — Rursus, omne quod ad Deum immediate tamquam ad finem ordinatur ab ipso immediate producitur : potest enim esse aliquid immediate a Deo productum quod ad ipsum fortassis non immediate reducitur vel ordinatur ; sed aliquid immediate in ipso ordinatum quod non sit ab eo immediate productum, esse non potest ; et ideo anima intellectiva sicut immediate in ipsum summum bonum immediate ordinatur et reducitur, immediate ab ipso producitur.

Si forte aliquis[b] *dicat* quod animae intellectivae non producuntur ex materia corporali sed anima ex anima propagatur, utpote prolis ex anima parentis, istud omnino falsum est et improbabile quia et rationes propositae ad hoc vadunt sicut ad aliud.

Sed[c] tamen haec via habet suam improbationem. Si enim anima traducitur ex anima per propagationem, aut traducitur ex tota vel ex parte. Si ex tota, aut totam dando et totam retinendo, et tunc eadem esset anima parentis et prolis et unum et idem esset in pluribus, quod solum est proprium divinae naturae quae, ut[1] omnino infinita, est non coartata nec limitata ; aut totam dando et nihil retinendo, et tunc cum proles generaretur, parens moreretur. Si autem ex parte, aut secundum partem essentialem, aut quantitativam. Si essentialem, aut materiam aut[2] formam. Si materiam, tunc forma sine materia remaneret ; si formam, tunc materia remaneret sine forma[3]. Si vero secundum partem quantitativam, tunc anima haberet partem et partem, quod falsum est[d].

a Cf. hic *supra*, q. 5, c., I, B, in fine, p. 315, ubi vide et notas e, f. b Hoc dixerunt praesertim primum Apollinarius, secundum quod refert Gregorius Nyss., *De anima*, serm. 1 (*P. G.* 45, 206 D) ; deinde Tertullianus, de quo cf. A. Michel, *Traducianisme*, in *Diction. de Théol. Cath.*, XV-1, col. 1354 ; et demum aliqui Neo-Manichaei ut denotat tractatus *De heresi Catharorum in Lombardia*, ed. ab A. Dondaine O. P., in *La hiérarchie cathare en Italie*, in *Archiv. Fratrum Praedic.*, XIX (1949), p. 310 lin. 34, necnon Anselmus ab Alexandria O. P., *Tractatus de hereticis*, ed. ab eodem, ibidem, XX (1950), p. 313 lin. 9-14. c Haec paragr. quasi verbot. in C, f. 99d 33-41. d Cf. Pseudo-August., *De spiritu et anima*, c. 13 (*P. L.* 40, 789).

1 nec A. 2 et A. 3 materia... forma C, forma... materia A.

Praeterea, si anima propagaretur ex anima, utraque esset corruptibilis: omne enim illud ex quo aliud generatur in quibus natura multiplicatur, utrumque corruptibile, et generatio necessario habet annexam carnem : etenim talis generatio non est in substantiis incorruptibilibus ut in substantiis angelicis et corporibus caelestibus.

Ulterius , si traducitur, non traducitur nisi quando semen deciditur et tunc anima esset in semine, quod est falsum quoniam anima est[1] perfectio corporis organici physici[a]; et praeterea, tunc dependeret a semine, quod est falsum quia etiam a corpore non dependet.

Amplius, aut esset in semine in actu, aut in potentia. Si in potentia, tunc cum semine proficeret, quod est falsum et supra[b] reprobatum ; in actu manifeste apparet falsum esse ad sensum ; et cum hoc, cum semina frequenter pereant nec pertineant ad resolutionem, tunc aut animae cum corpore corrumperentur aut / perpetuo sine corporibus remanerent, quae 300 d
omnino sunt improbabilia et absurda sicut diffusius videbitur in quaestione sequenti[c].

Et ideo dicendum est indubitanter quod anima intellectiva nec ex anima traducitur, nec ex carne, sed de nihilo creatur a Deo immediate et formato[2] *corpori infunditur tamquam eius [forma] et perfectio naturalis.*

Ad argumenta in contrarium respondendum est :

1. *Ad primum* dicendum quod homo generat hominem non quod utrumque principium per generationem educatur, sed propagando corpus, formando et organisando ac disponendo dispositione ultima quae est necessitas ad animam rationalem sive intellectivam quae est perfectio hominis ultima completiva ; qua dispositione exsistente, necesse est animam introduci ex immutabili ordinatione et providentia Conditoris. Et sic natura facit animae et corporis unionem, ex qua unione fit[3] homo, et pro tanto homo dicitur hominem generare[4], et non tantum pars sed totum compositum generatur.

2. *Ad secundum*[5] posset primo responderi interimendo primam propositionem quia generatio non terminatur ad formam sed ad compositum[d], et utique compositum generatur dum partes seu principia[6] ad invicem uniuntur quae compositum efficiunt, et hoc per generationem. — Vel posset dici quod generationem ad formam ultimam terminari duobus modis est, vel duobus modis intelligi potest : aut quia ipsa forma per generationem producitur, et sic est verum de formis quae de potentia

a Cf. Aristot., *De anima*, II, tt. 6 et 7 (412a 27-28, 412b 4-6). b Hic parum *supra* et arg. b et concl., I, C, pp. 333, 337. c Hic non invenitur. d Vide hic *supra*, p. 261, notam h.

1 *ex corr.* A. 2 formas A. 3 sit A. 4 hominem generare) homo est generari A. 5 dicendum *add. et exp.* A. 6 principio A.

materiae educuntur; aut quia ad generationem concomitatur et consequitur, et sic verum est in formis quae non educuntur de potentia materiae nec habent seminarium[1] in natura, quoniam disposita materia et aptata formae, a superiori introducitur et hoc sufficit ad veritatem generationis. Ita est in proposito quoniam, formato corpore, introducitur anima intellectiva et sic ad ipsam vere generatio terminatur.

3. *Ad tertium* dicendum quod generare est perfectionis ex parte generantis, sed est imperfectionis ex parte generati. Quamvis ergo homo sit perfectissimum generans, tamen quia anima rationalis sive intellectiva propter sui perfectionem et nobilitatem excedit generantis virtutem et facultatem, ideo per generationem non producitur, nec generatio ad eam se extendit [nisi] praeparando materiam et disponendo ad illam; et sic generatio terminatur ad ipsam, ut visum est[a], et pro tanto homo generat sibi simile.

4. *Ad quartum* patet responsio quoniam homo est generans et generat sibi [simile] et nomine et specie ac per hoc est generatio univoca et producit de sua substantia, non quidem formam ultimam ad quam virtus naturae non pertingit, sed quia ministrat et praeparat ac disponit materiam dispositione necessitatis ad ipsam, qua disposita, agens supremum inducit consimilem formam in specie. Et quoniam, ut dictum est[b], unio principiorum constituentium est per operationem naturalem[2] qua homo efficitur, ideo homo generat hominem et similem in specie et de substantia sua et univoce generat, ut dictum est[c].

5. — *Ad quintum* dicendum quod sicut vis generativa est in homine perfectior quam in aliis animalibus, ita et forma est perfectior. Et quod vis generativa non possit producere formam intellectivam non est[3] propter imperfectionem virtutis generativae, sed propter perfectionem excessivam ipsius formae quae excedit omnem virtutem naturae. Et magis attestatur nobilitati quam ignobilitati humanae quod perficitur tali forma atque tam nobili quod ad eam non pertingit virtus naturae sed a virtute supernaturali immediate producitur. Et tamen fortassis non est minoris nobili-
301 a tatis in homine nec minoris efficaciae virtutis / generativae praeparare materiam et disponere ad istam tam nobilem quam in aliis ipsam formam producere.

6-8. — *Ad tria argumenta sequentia* non debet responderi tum quia nihil ad propositum, et illa non est ratio quam assignat. Et licet circa generationem formae substantialis, utrum scilicet in instanti[4] vel successive introducatur vel remittatur et intendatur seu recipiat magis et minus,

a Hic *supra* ad 2, p. 341. b Hic *supra* ad 1, p. 341. c Hic *supra* ad 1, p. 341.

1 seminari non A. 2 per operationem naturalem) pro operatione nature et A. 3 etiam A. 4 4° A.

sententiae sint diversae[a], forte illa est verior quod in instanti[1] introducuntur non[2] successive, et quod non[3] intenduntur vel remittuntur, nec habent[4] gradus in eodem. Et hoc dicit Philosophus : dicit[b] enim quod non suscipiunt magis et minus ; dicit[c] etiam quod motus non est nisi in qualitate et quantitate, non in substantia. Unde generatio non est motus sed mutatio[d], nisi forte vocet motum prout complectitur et introductionem formae et alterationes praecedentes. Et ideo argumenta illa secundum hoc verum concludunt quamvis ex utraque sint difficultates satis magnae quas nec locus nec tempus est explicandi[e], nec materia de qua loquimur hoc requirit.

9. — *Ad nonum* dicendum quod differt dicere 'intelligere per phantasma' et 'intelligere cum phantasmate' vel 'non sine phantasmate'. Intelligere enim per phantasma est ipsa phantasmata esse obiectum intellectus, quae se habent, ut dicit Philosophus, in III *De anima*[b], ad intellectum sicut colores ad visum, etsi pro statu suae coniunctionis res omnes corporales intelligit. Intelligere autem non sine phantasmate est phantasmata se iungere intellectui et[5] in cognitione rerum quantumcumque spiritualium et abstractarum a re, quodam modo intellectui permisceri, sicut cum volo intelligere trinitatem, obiciunt se obtutui[6] intellectus tria quaedam corpuscula ; similiter, cum volo intelligere ternarii numeri rationem, ut dicit Augustinus, IV *Super Genesim*[g] ; et res incorporeas quas non per phantasmata nec mediantibus phantasmatibus intelligit, non tamen sine phantasmatibus intelligit sed ea alligat sicut potest, ut dicitur ibidem[h]. In primo modo phantasmata expediunt, in secundo impediunt ; et hoc non est de necessitate vel essentia actus intelligendi, sed[7] potius accidit ratione imperfectionis et status. Igitur verum[8] est quod res corporeas cum phantasmate et per phantasma intelligit, quarum notitiam colligit per corporis sensus, et hoc pro statu suae coniunctionis. Res autem incorporeas quarum notitiam non[9] colligit per corporis sensus, per phantasmata[10] vel mediantibus [phantasmatibus] non intelligit, sed propter sui infirmitatem et imperfectionem status, non sine phantas-

a Cf. Thom. Aquin., *Quaest disput.*, *De potentia*, q. 3, a. 9, ad 9 (Parm. VIII, pp. 47bs.) et vide etiam R. Zavalloni, *Richard de Mediavilla et la controverse sur la pluralité des formes (Philosophes Médiévaux*, II), Louvain, 1951, pp. 386ss. b *Metaph.*, VIII, t. 10 (1044a 10). c *Physic.*, V, t. 18 (226a 23-25). d Cf. Aristot., *Physic.*, V, tt. 7 et 8 (225a 12-14 25-27). e Vide hic *supra*, p. 261, notam d. f Cf. text. 3, 18, 30-31 (429a 13-15, 430a 14-17, 431a 14-19). Et cf. Thom. Aquin., *Summa theol.*, I[a], q. 76, a. 1, c. : « Sic enim se habent phantasmata ad intellectum, ut dicitur in III *De anima*, sicut colores ad visum » (V, p. 209a) ; et *op. cit.* I[a]-II[ae], q. 56, a. 5, ad 1 (VI, p. 361a), g Cf. cap. 7, n. 13 (*P. L.* 34, 301), ubi tamen de senario agitur. h *Loc. cit.* ; cf. etiam *Epist. 7*, c. 2, n. 4 (*P. L.* 33, 69).

1 4 A. 2 ne A. 3 *corr. ex* nisi A. 4 habet A. 5 etiam A. 6 optucio (l) A. 7 *in ras.* A. 8 vera A. 9 notitiam non *ex corr.* A. 10 phantasma A.

matibus[1], quae importune se ingerunt et immiscent, quae tamen maxime sunt impedimenta intellectui, ut Augustinus[a] dicit, et ideo conatur ea abigere[2] quantum potest. Pro statu autem suae[3] separationis, nec ista nec illa cum phantasmate seu per phantasma intelligit.

10. *Ad decimum* dicendum quod Philosophus, sicut apparet ex textu suo, loquitur ibi inquirendo, non determinando vel asserendo, et ex praesuppositione. Dicit enim[b] : « Dubitabit aliquis utrum omnes passiones et operationes sint coniuncti et communes cum videtur aliquibus nihil sine corpore pati vel agere ». Et postea[c] : « Si quidem habet anima aliquid proprium operationum vel passionum, contingit ipsam separari ; si vero nulla est propria ipsius, non omnino erit separabilis, sed sicut recto, in quantum rectum, multa accidunt, ut tangere aeneam sphaeream in puncto vel per punctum, non tangit autem separatum rectum : inseparabile enim ens[4] / siquidem cum corpore est ». Et tunc auctoritas nihil cogit. 301 b

11. *Ad undecimum* responsum fuit quaestione praecedenti[d] quoniam, ut apparet ibidem, loquitur secundum opinionem eorum qui ponebant intelligere non esse aliud quam moveri, et sic nihil ad propositum. — Vel potest dici quod de anima possumus duobus modis loqui, scilicet ut anima et in quantum est forma corporis, et sic non habet operationem sine corpore[5] ; vel ut spiritus quidam absolutus et substantia per se subsistens, et sic habet propriam absque dubio operationem, et illud est intelligere[e], quae manet etiam in anima separata. Primo modo loquitur Philosophus. Quod[f] vero dicit quod intelligere consumitur quodam interius corrupto, non intelligit quod in se corrumpatur, cum dicit parum supra[g] quod intellectus, ut substantia quaedam est, non corrumpitur nec debilitatur quoniam sic nec virtus sensitiva corrumpitur ; quod patet quia si acciperet

a *De Gen. ad litt., loc. cit.*, et *De Musica*, VI, c. 11, n. 32 ; c. 13, n. 42 ; *Epist. 7*, c. 3, n. 6 ; *De Trinit.*, X, c. 8, n. 11 (*P. L.* 32, 1180s., 1185 ; 33, 70 ; 42, 979). Cf. etiam hic *supra*, q. 3, arg. 8, pp. 266s. ; et q. 5, c., II, C, p. 319, ubi vide et notas a, b. b *De anima*, I, t. 12 : « Dubitationem habent et passiones animae, utrum sint omnes communes et habentis, an sit aliqua et ipsius animae propria, hoc enim accipere quidem necessarium est, non autem facile. Videtur autem plurimarum nullum sine corpore pati neque agere » (403a 3-6). c *Loc. cit.*, text. 13 : « Si igitur est aliqua animae operatio, aut passionum propria, continget utique ipsam separari. Si vero nulla est propria ipsius, non utique erit separabilis, sed, sicut recto, inquantum rectum, multa accidunt, ut tangere aeneam sphaeram secundum punctum : non tamen tanget hoc, separatum ipsum rectum, inseparabile enim : siquidem semper cum corpore quodam est » (403a 10-16). d Quaest. 5, ad 15, p. 325. e Cf. hic *supra* in c., II, D, p. 339, et q. 5, c., II, C, p. 318 ; et etiam Aristot., *De anima*, III, tt. 1-5 (429a 10-24). f De hac fine responsionis, cf. Thom. Aquin., *Summa contra Gent.*, II, c. 79 (XIII, 498bs.) ; et Bonav., *Comment. Sent.*, II, d. 19, a. 1, q. 1, ad 3, 4, 5 (II, 460bs.). g Scil. *De anima*, I, t. 65 (408b 18-22).

1 phantasmate A. 2 ambigere A. 3 imperfectionis *add. et exp.* A. 4 eius A. 5 sine corpore) sicut corpus (corpus *corr. ex* corpore) A.

senex oculum iuvenis, videret sicut iuvenis. Et post[a] dicit quod ipsum intelligere impassibile est, et intellectum quoddam divinum et impassibile[1]. Sed vult dicere quod cessat actus eius qui est actus[2] per phantasma, phantasia corrupta ; unde non dicit 'corrumpitur' sed 'consumitur[3]'. Quod autem ligatur ex corporis passione et maxime cerebri, hoc non est propter dependentiam vel alligationem quia intellectus nullius partis corporis est actus[b], sed propter compassionem quoniam ad corpus naturaliter inclinatur et compatitur patienti et remoto, secundum Augustinum[c], et vult communicare[4] corporeae passioni ; et ideo adeo inquietatur et perturbatur in actu suo, ut actum certum de se habere non possit. Maxime autem impeditur propter cerebri passiones quia illud est membrum nobilius et intellectui magis vicinum quia est organum sensus communis, phantasiae, memoriae[5] sensitivae et aestimativae.

12. *Ad*[d] *duodecimum* [dicendum quod est] intelligendum figurative et synecdochice ; et accipitur pars[6] pro toto, anima pro homine ; et est denominatio a parte digniori et principaliori quia a parte formali et secundum quam homo est homo.

13. *Ad*[e] *decimum tertium* dicendum quod totus homo egreditur de femore generantis, non quod pars hominis cum semine traducatur, sed quia, ut dictum est[f], administrat materiam disponendo eam ultima dispositione quae est necessitas ad animam rationalem quae est forma ultima completiva, operatur ad unionem[7] utriusque, ex qua unione est homo.

14. *Ad*[g] *decimum quartum* dicendum quod in Scriptura anima accipitur pro vita animali iuxta illud Ioan. 9[h] : *Qui odit animam suam in hoc mundo, in vitam aeternam*[8] *custodit eam.* Et quia vita est per calidum et humidum, secundum Philosophum, *De plantis*[i], quae in sanguine conservantur, ideo dicitur quod anima omnis carnis est [in] sanguine, non quod anima intellectiva cum semine traducatur. Unde posset dici in sanguine, non propter sui cum semine decisionem, sed propter sui per sanguinem in corpore conservationem.

15. *Ad*[k] *decimum quintum* dicendum quod illa virtus quae est in

a *Loc. cit.* t. 66 (408b 29). b Vide hic *supra*, p. 250, notam a. c Cf. *De Gen. ad litt.*, VII, c. 27, n. 38 ; XII, c. 25, n. 68 (*P. L.* 34, 369, 483) ; et vide hic *supra* q. 3, c., II, B, *a*, *b*, pp. 276s. ; et q. 5, c., I, A, *a*, p. 313. d Haec responsio ad sensum ap. Thom. Aquin., *Quaest. disput.*, *loc. cit.*, ad 1 (Parm. VIII, 47a) ; *Summa theol.*, *loc cit.*, ad 1 (V, 567a). e Haec responsio ad sensum ap. Thom. Aquin., *Quaest. disput.*, *loc. cit.*, ad 2 *(Ibid.)*. f Hic *supra* ad 1, p. 341. g De hac respons., cf. Thom. Aquin., *Quaest. disput.*, *loc. cit.*, ad 8 (Parm. VIII, 47b). h In Vulg. 12, 25. i Lib. II, c. 1 : « Digestio enim est ubi humor et calor » (822a 25-26) ; cf. etiam *De longitud. et brevit. vitae*, c. 5 (466a 18-19, 466b 22). k De hac respons., cf. Thom. Aquin., *Quaest. disput.*, *loc. cit.*, ad 28 (*Ibid.*, 49b).

1 divinum et impassibile *Arist.*, terminum et impassibilitate A. 2 ac A. 3 consumatur A. 4 amare A. 5 vicorie (!) A. 6 pars *add. et exp.* A. 7 ad *interl.* A ; unionem) utrique *add. et exp.* A. 8 aeternam *Vulg.*, eterna A.

semine dicitur intellectus non secundum veritatem sed secundum quamdam conformitatem quia conformiter operatur. Quemadmodum enim intellectus operatur sine organo, ita et illa virtus sine organo et per
301 c phantasma[1] / operatur, ut dicit Philosophus, VII *Metaphysicae*[a], et ita videtur quasi intellectualiter agere.

16. *Ad decimum sextum* dicendum quod peccatum originale in se[2] et in sua essentia non transit a parente in prolem, sed in sua causa, scilicet in carne infecta quae, scilicet carnis infectio, est causa infectionis in anima quae, dum sibi unitur, contrahit infectionem quia ad ipsam naturaliter inclinatur. Quam intelligo sic : Peccatum originale est peccatum naturae sicut actuale est peccatum personae. Dum enim ille primus homo, in quo omnes eramus, peccavit, coepit in illo peccatum[3] ; et quia tota natura in illo erat et extra illum nihil erat, corrupta in eo, corrumpitur in omnibus, ut dicit Augustinus[b] et Anselmus[c]. Et sic persona corrumpit naturam et, natura corrupta, corrumpit omnes personas quae ab illo seminaliter propagantur, et quia commissum est voluntate personae quae[4] erat totius naturae principium, licet enim nobis sit necessarium, tamen ex voluntate illius voluntarium dici potest ; ergo, quia peccatum originale est corruptio naturae, anima autem corpori unitur ad faciendum unam naturam, ideo, dum unitur[5] carni infectae et maculatae, necessario maculatur et contrahit corruptionem naturae. Si autem anima uniretur corpori non ad constituendam naturam vel[6] sicut perfectio naturalis, sed sicut motor tantum, sicut angelus corpori assumpto, non contraheret infectionem. Nunc autem quia naturaliter unitur et unam naturam cum carne constituit, ideo infectionem et corruptionem contrahit[7] naturalem. Sed de transfusione[8] originalis peccati diffusius tractamus cum disputamus quaestionem illam[d].

17. *Ad decimum septimum* dicendum quod homo est quaedam species et species naturalis et univoce in genere ; sed naturalis species non dicitur ex eo quod forma [de] potentia materiae educatur, sed quod naturaliter perficiat materiam naturalem. Unde, si Deus crearet unum asinum cum forma et materia sua, simul esset quidam asinus naturalis et anima illa naturaliter materiam illam perficeret[9] sicut si educeretur de potentia materiae. Anima autem rationalis naturaliter perficit corpus humanum et ad ipsum naturaliter inclinatur ; ideo homo species est naturalis. Modus etiam producendi diversus univocationem non tollit. Narrat enim Augustinus, in III *De*

a Text. 31 (1034a 30ss.) ; et praesertim cf. Averroes super hunc textum (VIII, f. 85 20 ss.). b *De civit. Dei*, XIII, c. 14 (*P. L.* 41, 386). c *De conceptu virginali*, cc. 2 et 10 (*P. L.* 158, 434 B, 444 C). d Scil. in *Quaest. disput. de Incarnatione*, q. 2 (in *Biblioth. Francisc. Scholast.*, II, Quaracchi, 1914, pp. 22-41) ; et *Comment. Sent.*, II, [d. 30, q. 271-276] (C, f. 164c-169c).

1 ita et illa virtus sine organo *add.* A. 2 et ideo se *add.* A. 3 peccamus A. 4 quo A. 5 inficitur A. 6 sed A. 7 *ex corr.* A. 8 *ex corr.* A. 9 perficere A.

Trinitate[a] et in epistola *Ad Deogratias*[b], quod quidem mures et muscae generati per putrefactionem generaverunt postmodum per propagationem, et certum est quod univoce fuerunt muscae et mures. Similiter primus homo qui fuit formatus a Deo de limo terrae et Eva de costa Adae, et sic de Adam per generationem univoce homines exstiterunt, et Christus univoce homo cum ceteris hominibus, et idem specie et genere cum aliis.

18. *Ad decimum octavum* dicendum quod magis proportionatum potest duobus modis intelligi : vel in ratione essendi, vel in ratione agendi vel efficiendi. In ratione autem essendi magis proportionatur anima animae quam aliqua forma vel species corporalis, quia cum alia anima communicat[1] in natura. Sed non est magis proportionata in ratione agendi, quia ad abstrahendum illas species de sui natura ordinatur, sed non ordinatur ad producendum aliam animam quae non subest potentiae alicuius naturalis agentis, ut praedictum est[c]. Verumtamen[2] quo modo intellectus facit speciem intelligendum est. Circa speciem enim intelligibilem duo est considerare : et quod est species et quod est intelligibilis. Quod autem est species, non est ex virtute intellectus quia hoc habet ex natura sua / et 301 d
ex ratione sui obiecti. Unde et de natura sua multiplicabilis est prout et quaelibet res nata[3] est suam speciem diffundere et gignere, sed habet ex virtute intellectus quod sit[4] actu intelligibilis sicut lux solis non facit speciem esse speciem, sed facit eam actu visibilem. Sed quo modo[5] hoc fit[6]; difficile est explicare et nihil ad propositum, et prout potuimus explicavimus[d] cum tamen istam materiam pertractavimus[7].

19. *Ad decimum nonum* dicendum quod argumentum verum concludit. Nam anima rationalis sive intellectiva quae est forma hominis, est[8] ratio et principium generandi quia potentia vegetativa et generativa est[9] instrumentum ipsius, et in eius operatur virtute. Est etiam et finis, non quia ad ipsam generatio terminatur — non enim[10] per generationem in esse producitur[11] nisi dispositive — sed quia ad generationem necessario requiritur, ut dictum est[e]. Quoniam [in] corpora formata et organisata organisatione completa necessario anima intellectiva introducitur tamquam ultimum et naturale complementum.

20. *Ad*[f] *vigesimum* dicendum quod, quando duo[12] agentia per se et seorsum operantur ita quod unum non ordinatur ad aliud, eorum actiones terminantur ad diversa acta. Quando vero agunt per se et seorsum sed

a Cap. 8, n. 13 (*P. L.* 42, 876). b *Epist. 102*, n. 4 (*P. L.* 33, 371). c Hic *supra* ad 5, p. 342. d Scil. in *Quaest. disput. de cognitione*, q. 3 (Ed. Quaracchi, 1903, p. 269-298). e Hic *supra* ad 2, p. 341. f De hac respons., cf. Thom. Aquin., *Comment. Sent.*, *loc. cit.*, ad 5 (Parm. VI, 547b) ; *Summa theol.*, *loc. cit.*, ad 3 (V, 567b) ; et *Summa contra Gent.*, II, c. 89 (XIII, p. 542b).

1 communi A. 2 Secundum tamen A. 3 cara A. 4 quod *add. et exp.* A. 5 non A. 6 sit A. 7 pertractavi A. 8 et A. 9 et A. 10 quod A. 11 producatur A. 12 argumenta *add.* A, *quod del.* A'.

unum ad aliud ordinatur utpote quia unum est sicut agens principale aliud sicut instrumentale, non terminantur ad diversa acta sicut apparet in actibus ordinatis : sicut [ars] carpentaria disponit et adaptat materiam, sed navifactiva introducit formam. Ita est in proposito. Nam natura in hominis productione per generationem ministrat et praeparat materiam et est quasi agens instrumentale, sed Deus introducit ultimam formam et est sicut agens principale ; et sic natura facit hominem materiam disponendo, sed Deus formam introducendo, et utriusque actio ad unum terminatur effectum.

21. *Ad vigesimum primum* dicendum quod, secundum ponentes unitatem formarum[1], ordo praedicamentalis[2] non est ordo rei sed rationis ; nec sunt ibi illi gradus secundum rem, sed tantum secundum rationem : ab eadem enim forma est homo et anima et vivens et sic de ceteris. Secundum autem illos[a] qui ponunt pluralitatem et gradum formarum, ordo praedicamentalis est ordo non tantum rationis sed rei ; quod puto magis consonum[3] veritati. Hoc[b] autem supposito, dico, secundum Porphyrium, quod differentiae sunt potestate in genere. Sed hoc potest esse duobus modis : vel in potestate activa, et sic sunt in generis potestate illae differentiae quae sunt ex formis exsistentibus in potentia materiae et habentibus seminarium in natura, quae sunt formae tantum, sicut sunt omnes formae materiales ; vel in potestate receptiva, et sic omnes differentiae sunt in generis potestate quia genus est in potentia et aptum ad recipiendum omnes differentias sicut materia omnes formas. Et hoc modo[4] 'rationale' est[5] potestate in genere quia anima rationalis non est in potentia activa materiae, sed receptiva, nisi dicatur fortassis esse in genere potestate, quia natura ad illam sufficienter disponit et facit aliquid, quo facto, illa inducitur licet a superiori agente. Oportet enim, ut supra[c] dictum est, aliquam speciem [esse] cuius forma non sit in potentia naturae nec de materia educatur. — Sed attendendum quod genus non dicitur sumi a materia ex eo quod sit materia sola, quia compositum est ex materia et forma, sed dicitur sumi a materia pro tanto quia est materiale respectu
302 a differentiarum. Et sicut materia est in potentia ad / formas, ita genus ad differentias.

22. *Ad vigesimum secundum* patet responsio quoniam esse non dicitur naturale propter hoc quod forma, quae dat esse, a natura producatur, sed quia est a forma naturaliter perficiente et quae ad materiam natura-

a De quibus cf. M. DE WULF, *Le traité « De unitate formae » de Gilles de Lessines*, (*Les Philosophes Belges*, I), Louvain, 1901, pp. 11ss. ; et Roberto ZAVALLONI O.F.M., *Richard de Mediavilla et la controverse sur la pluralité des formes*, (*Philosophes Médiévaux*, II), Louvain. 1951. pp. 213ss. b De hac parte resp. usque ad « Et hoc modo... », cf. IOAN. PECKAM, *Quaest. de anima*, q. 1, ad 19 (p. 11 lin. 6-10). c Praesertim ad 18, p. 347.

1 p *add et exp.* A. 2 *ex corr.* A. 3 rationi *add. et exp.* A. 4 videtur A. 5 et A.

liter inclinatur et materiam ad ipsam naturaliter ordinatur. Unde, quamvis anima sit per creationem, tamen quia naturaliter perficit corpus humanum et facit cum eo vere et naturaliter[1] unum[a], ideo esse humanum est naturale.

Sed numquid possumus dicere quod esse humanum sit creatum ? Dico quod operatio non terminatur ad esse, sed ad ens. Quamvis enim dicatur, in libro *De causis*[b], quod « prima rerum creaturam est esse », esse[2] accipitur ibi pro ente ; unde esse non creatur nec generatur. Et homo potest vel dici creatus vel generatus quia corpus, quod est materia, generatur[3], et anima, quae est forma, creatur. Dico quod quia natura per generationem ministrat materiam corporalem, praeparat et disponit ultima dispositione, qua exsistente, necessarium est formam introduci ; Deus autem creando producit[4] formam animam non separatam et seorsum sed in corpore et secundum exigentiam materiae et tamquam terminum generationis quae ex unione sui cum corpore[5] hominem facit, quae unio videtur esse per generationem ; ideo homo dicitur non creatus sed generatus. — Praeterea, creatio dicit productionem totius, scilicet materiae et formae, generatio autem non ; et quia totus homo non creatur, ideo non potest dici creatus. — Ulterius, quando ad aliquem effectum concurrit causa necessaria et contingens, effectus est contingens ; quando aliquid componitur ex necessario et contingente, totum iudicatur contingens. Similiter quando aliquid ex generato et creato, totum debet dici generatum.

23. *Ad vigesimum tertium* dicendum quod species intelligibilis non est forma intellectus in esse suo primo quia nihil format se ipsum ; intellectus autem facit speciem intelligibilem. — Praeterea, species intelligibilis non est realis sed intentionalis et ideo in esse reali non potest perficere. — *Ad probationem* [*maioris*] autem dico quod id quod dicit Commentator : 'verius fit unum ex intellectu et intelligibili quam ex materia et forma', intelligendum non quod substantialius sed quia ex unione materiae et formae fit unum tertium, scilicet compositum, quod non est nec forma, nec materia ; sed ex intellectu et intelligibili non resultat aliquod unum. — *Ad illud* autem quod dicit quod notitia et amor non sunt accidentia, nec accidentaliter insunt in mente[6], sed substantialiter insunt et substantiae sunt etc., *dico* quod Augustinus in iis tribus, mente, notitia et amore, vult ostendere trinitatem, imaginem Trinitatis : et quantum ab origine, quia notitia ex mente nascitur, et amor ex mente et notitia procedit ; et quantum ad aequalitatem, quia « cum perfecta [sunt][7], sunt aequalia », cum enim perfecte se mens novit et amat quantum amanda est[8] anima, aequalia sunt ; quantum ad circumincessionem quia et notitia est in

a Cf. hic *supra*, q. 3, c., II, C, *c*, pp. 278 s. b § 4 (p. 166 lin. 19).

1 naturalis A. 2 cum A. 3 *corr. ex* generatus A. 4 perducit A. 5 facit *add. et exp.* A. 6 in mente) animati A. 7 sunt *Aug.*, *om.* A. 8 amanda est) amando et A.

mente noscente[1], et mens in notitia qua[2] se novit, et amor in mente et notitia, et e converso ; et quantum ad consubstantialitatem, quia consubstantialia sunt quia isti habitus sunt consubstantiales menti, et quamvis in ea sint, nihilominus possunt substantialiter inesse quemadmodum caput est in corpore et tamen substantialiter est in corpore et in se quaedam substantia est cum caput possit praecidi[3] a corpore, notitia autem a mente noscente non possit[a]. Quod intelligo sine praeiudicio non propter se dictum sed quemadmodum dicitur quod quaelibet substantia habet suam substantialem et essentialem operationem sicut est operatio subs-
302 b tantialis / hominis secundum quod habet[4] intelligere, quod non accidit sibi ; et quemadmodum dicitur hoc de operationibus, possumus dicere et de habitibus. Unde notitia qua mens novit substantialis est sibi sicut[5] operatio.

24. *Ad vigesimum quartum* potest primo responderi ad formam argumenti quoniam non sequitur : 'excedit virtus virtutem[6] sicut substantia substantiam ; ergo in hoc', immo est ibi fallacia consequentis. Multi sunt enim alii modi excessuum et multa in quibus excedit. — Vel, ut dictum est[b], quod anima intellectiva non possit animam producere, non est propter defectum virtutis sed propter excessum nobilitatis ex parte producibilis. Nec propter excessum virtutis ex producentis anima sensitiva producit sensitivam, sed propter defectum ex parte producibilis, et alias, ut dictum [est][c], est maioris virtutis et maioris nobilitàtis disponere et formarè corpus humanum ad susceptionem formae tam[7] nobilis quam producere aliam formam.

25. *Ad vigesimum quintum* dicendum, quod anima inficiatur a carne, non est ex defectu operationis divinae, et [quod] caro inficiat animam non est ex virtute operationis naturae ; nam utraque operatio cessat et transit, homine producto, hoc est[8] corpore animato, scilicet generatio et creatio. Nec est intelligendum quod caro ibidem in animam imprimat sua virtute ut eam inficiat, sed anima inficitur semetipsa ex carne. Et magis inficitur anima ex carne quam sua munditia faciat carnem mundam quia facilius est deficere quam proficere, secundum Augustinum[d]. Ex alia parte immunditia in carne praecedit et praeexsistit ante animae infusionem ; munditia autem non praecedit in anima ante sui unionem : simul enim dum creatur, animae infectio unitur, et ideo sic creatur munda quod nunquam est munda. — Praeterea, ut dictum est[e], ista infectio vel

a Cf. August., *De Trinit.*, IX, cc. 4 et 5, nn. 4-8 (*P. L.* 42, 963 ss.). b Hic *supra* ad 5, p. 342 s., et ad 18, p. 347. c Hic *supra* ad 5, p. 342. d Cf. *De corrept. et gratia*, c. 1, n. 2 (*P. L.* 44, 917) ; et vide Matth. ab Aquasp., *Quaest. disput. de Incarnatione*, q. 3, ad 6 (p. 58 2-3, ubi vide et notam 1). e Hic *supra* ad 16, p. 346.

1 nascente A. 2 que A. 3 precedi A. 4 homo A. 5 sic et A. 6 sub *add. et exp.* A. 7 *interl.* A. 8 *interl.* A.

corruptio naturalis est et ideo dum anima unitur naturaliter carni cum qua unam naturam constituit, necessario naturae corruptionem contrahit.

26. *Ad vigesimum sextum* [dicendum] quod vir[1] [est] imago Dei, non quia a Deo producitur, sic enim quidquid a Deo produceretur esset imago Dei, quod falsum est, sed illa imago Dei ratio est[2] assimilationis et ordinationis ad ipsum tamquam ad finem ; et sic suo modo mulier est imago viri[3] quia sibi assimilatur et ad ipsum ordinatur quia *non vir*[4] *propter mulierem, sed mulier propter virum*, ut dicit ibi[a] Apostolus ; et ideo non propter hoc oportet quod a viro mulieris anima producatur.

27. *Ad*[b] *vigesimum septimum* dicendum quod in generatione adulterina[5] sunt duo actus : est actus naturae, qui est generatio, et actus voluntatis in quo est peccatum adulterii. Deus autem non[6] cooperatur actui voluntatis, qui est peccatum, nec dat sibi complementum, sed actui naturae. Apollinaris[c] autem, cuius[7] illud est argumentum, deceptus fuit quia non distinxit inter actum naturae et actum voluntatis.

28. *Ad vigesimum octavum* dicendum quod 'fieri aliquid de nihilo' quadruplicem potest habere intellectum et tres ponit *Anselmus*[d] : unus modus[8] est ; fieri aliquid de nihilo' id est non fieri, sicut dicimus de amico[9] ridente, qui putatur ridere, et quaeritur de quo ridet, respondetur[10] : de nihilo, id est non ridet. Sed iste modus de rebus factis a Deo est impossibilis : impossibile enim est, immo inintelligibile aliquid fieri et nihil fieri sive non fieri. Alius modus est 'fieri aliquid de nihilo' quasi de materia ita quod nihil / sit materia alicuius ; et iste modus similiter est impossibilis 302 c quia nihil nullius potest esse materia, et hoc modo vox communis vera [est] quod 'de[11] nihilo nihil'. Tertius modus est 'de nihilo fieri', id est nulla causa vel ratione, sic dicimus : ridet ex nihilo, id est sine ratione et causa, vel frustra ; et iste etiam modus est in Deo impossibilis quia nihil potest facere sine ratione vel frustra. Quartus modus est 'fieri de nihilo' id est de nulla re vel materia, ut illud quod primo nihil fuit, fiat aliquid ; et ad istum modum potest reduci 'fieri aliquid de nihilo' ordinabiliter, id est aliquid post nihil, sicut dicimus de homine quem aliquis disponit et promovit quod fecit eum[12] de nihilo, id est dum nihil esset, fecit eum[13] aliquid, vel [post] nihil. Et hoc modo fit aliquid de nihilo sed a solo Deo ; hoc modo fit a Deo anima rationalis.

29. *Ad vigesimum nonum* posset responderi per interemptionem

a I Cor. 11, 9. b De hac respons., cf. Thom. Aquin., *Quaest. disput., loc. cit*, ad 25 (Parm. VIII, 49 b) ; *Summa contra Gent.*, II, c. 89 (XIII, 542 b). c Cf. Gregorius Nyss., *De anima*, serm. 1 (*P. G.* 45, 206 D). d *Monologion*, c. 8 (*P. L.* 158, 156 s.).

1 enim A. 2 ut A. 3 Dei A. 4 vir *Vulg.*, nisi A. 5 ad ultiora (l) A. 6 *interl.* A'. 7 corpus A. 8 Anselmus : unus modus) animas unum notius A. 9 animo A, *quod corr. in* imo A'. 10 respondetur *Ansel.*, respondemus A. 11 quod de *rep.* A. 12 cum A. 13 autem A.

maioris : quamvis[1] natura aggreditur viam ad terminum qui[2] est sibi impossibilis sed tamen non[3] qui est simpliciter impossibilis. — Vel posset dici quod iste terminus non est sibi impossibilis quia facit aliquid, quo facto, necessario assequitur istum terminum [non] per se ; potest tamen per alium qui sibi nunquam deest, nec inconvenienter dicimus nos posse quod possumus per amicos, ut dicit Philosophus[a].

30. *Ad trigesimum* dicendum quod anima rationalis sicut est ingenerabilis, ita est et incorruptibilis. — *Tu obicis* : principia rei corruptibilis sunt corruptibilia[4]. *Posset dici* quod falsum est quoniam, ut dicit Philosophus, in I *Physicorum*[b], materia est ingenita et incorruptibilis et tamen est principium omnium rerum corruptibilium. — Vel potest dici quod aliquae res sunt corruptibiles quae componuntur ex principiis a se invicem dependentibus quorum neutrum est per se subsistens et istius rei corruptibilis utraque principia sunt corruptibilia. Aliquae sunt res corruptibiles quorum unum ab alio dependet, sed alterum non dependet ab altero, sed est hoc aliquid habens esse per se, et istius rei corruptibilis solum alterum principium est corruptibile ; nec dicitur corrumpi per utriusque principii corruptionem, sed per unius corruptionem et alterius separationem[5]. Ita est in proposito. Nam corpus dependet ab anima, anima vero a corpore non dependet ; et ideo sic corrumpitur homo quod corpus corrumpitur et dissolvitur, sed anima tantum separatur. Esse autem, aliquid[6] compositum naturale et substantiale, cuius[7] neutrum principium ab altero dependeat, est impossibile, quia non [esset] unio naturalis vel substantialis, et per hoc nec esse [potest] aliquid corruptibile cuius[8] neutrum principium corrumpitur.

Expliciunt quaestiones VI de anima quas disputavit frater Matthaeus, Magister egregius in Theologia, Ordinis Minorum Generalis Minister[9].

a *Ethic. Nicom.* III, c. 3 (112 b 27-28). b Text. 82 (192 a 28).

1 quando A. 2 viam) vel *add. interl.* A ; ad terminum *interl.* A. ; qui *corr. ex* que A. 3 ad terminum *add. et exp.* A. 4 corpora A. 5 ist (!) *add. et exp.* A. 6 inquantum A. 7 corpori A. 8 corpus A. 9 Expliciunt... Minister A' ; VI *interl.* A'.

INDEX DES NOMS DE PERSONNES ET DES OUVRAGES ANONYMES

Le romain renvoie au corps des articles, l'italique aux notes.

Abélard (Pierre), 37, *47*, 48, *68*, 78, 79, *80*, 84, *87*.
Acciaiuoli (Zanobi), *101*.
Achille, 85, *86*.
Adam, 15, *21*, 31, 87, 334, 337, 347.
Adam l'Écossais, *6*, 10, 13, *32*.
Adam de Perseigne, 29.
Adélard de Bath, *54*.
Ailred de Rievaulx, *6*, *8*, 10, *12*, 13, 32.
Alain de Lille, *271*.
Albert le Grand, 222, 223, *234*, *298*, *307*, *314*, *317*.
Alessandri (L.), *205*, *208*, *214*.
Alexandre d'Aphrodise, 314, 334.
Alexandre de Hales, 220, *330*, *337*.
Algazel, 235, *245*, 275, 290, 295, 302, 336.
Ambroise (S.), *8*, *16*, 17, 19.
Ambroise Traversari, *85*.
Amphytrion, *86*.
Amyot (Jacques), 61.
Anaxagore, *232*, *245*.
Anselme (Saint), 137, 138, 186, 228, 255, *286*, 330, 333, 346, 351.
Anselme d'Alexandrie, *340*.
Anselme de Laon, 29.
Antée, 40.
Antonin de Florence (Saint), 101.
Apollinaire, *332*, 351.
Apulée, 235.
Aristée, 39, 44, 45, 46.
Aristote, 96, 113, 116, 119-123, 125, 126, 128, 132, 134, 136, 139, 146, 147, *148*, 151, 154, *155*, 156-158, 161, *162*, 163-174, 176, 178-182, 186, 194, 199, 219, 222 et 227-352, *passim*.
Arnulphe d'Orléans, 36, *50*.
Athanase d'Alexandrie, 14, 23, 24, 274.
Atropos, 44.
Augustin (Saint), 6-15, 17, 19, *21*, 23-25, 33, 57, *61*, 63, 87, 111, 112, 138, 156, 180, 186, 218 et 228-350, *passim*.
Averroes, 118, 122, *126*, *133*, 147, 159, 161, 163, 167, 172, 173, 175, 178, 180, 182, 184, *199*, 213, 218, 229, *230*, *239*, *241*, 243, *245*, 249, *251*, *257*, *261-263*, *265*, *266*, 269, 271, 273, *285*, 289, *291*, 292, 302, 306, *308*, *309*, *312*, *314*, 331, 334, 335, *346*, 349.
Avicenne, 126, 133, 212, 217, 218, 223, 232, 235, *245*, *252*, 253, 254, *257*, 258, 264, 266, 269, 275, 278, 282, 288, 290, 295, 297, 302, 312, *314*, 318, 321, 336.

Bacchus, 60, 62.
Bachiarius, *20*.
Bannwart, *236*, *274*, *295*.
Barach (C. S.), *38*, *44*, *68*, 77.
Bardenhewer (O.), *187*, *232*.
Bardy (G.), *20*, *23*.
Basile (Saint), *15*, *20*, 293, 296, 301.
Baur (L.), *317*.
Bède (Ps.), v. *In Psalmorum librum exegesis* ; *De mundi constitutione* ; *Sententiae philosophorum*.
Bekker (I.), v. Aristote.
Berenger de Poitiers, 22, 23.
Bernard (Saint), 5-10, *11*, 12, 13, 16, 17, 21-23, 26-28, 209, 228, 229, 231, *232*, 234, 236, 242, *255*, 283, *317*, 319, 324, 339.
Bernard de Chartres, *38*, 86.
Bernard Silvestre, *35*, 38, *40*, 41-43, *44*, 49, *50*, *56*, 64, *68*, *77*, 84.
Bessarion (Cardinal), *58*.
Birkenmajer (A.), *115*.
Bode (G. H.), *40*, *49*, *56*, *59*.
Boece, 35, 36, 43-45, 48-50, 53-56, *57*, *63*, 64, *65*, *70*, 73, *74*, 79, *80*, 82, 84,

86, 87, 89, 100, 145, 173, *185*, *249*, 277, 303, *307*, 308, 309, 315, *331*.
Bonaventure (Saint), 211, 220-223, *227*, *233*, *238*, *239*, *241*, *243*, *245*, *248*, *251*, *254-256*, *260*, *263*, *268*, *271*, *279*, *280*, *299*, *316*, *318*, *326*, *328*, *331*, *333*, *336*, *344*.
Borgnet (A.), *234*, *298*.
Brunet (A.), 36.
Bruno de Würzburg (Ps.), *8*, 30.
Buffière (F.), *60*.
Burgundio de Pise, 224, *229*, *231*, *232*, *235*, *253*, *258*, *268*, *269*, *285*, *293*, *301*, *315*, *328*.

Caïn, 15, 16, 25.
Caïphe, 47.
Callari (L.), *224*.
Camelot (Th.), *14*, *23*.
Cassiodore, *19*, *269*.
Cérès, 62.
Chalcidius, *60*, *66*, 67, 73, *77*, 82.
Chatillon (F.), 5, 6, *8*, *9*, 13, 16, 18.
Chenu (M. D.), *5*, *36*, *75*.
Chevallier (Ph.), *85*.
Choisy (M.), *86*.
Chronos, 85, 86.
Cicéron, *38*, 44, *78*, *294*.
Circé, 44.
Clarenbaud d'Arras, *70*.
Clément d'Alexandrie, *17*.
Clément (Ps.), *61*.
Clotho, 44.
Clytemnestre, *86*.
Congar (Y.), *39*.
Cordier, 85.
Courcelle (P.), *5*, *43*, 49, *56*, *86*.
Cousin (V.), *58*, *70*, *74*.
Creüse, 41.
Creytens (R.), *204*.
Critias, 62.
Crouzel (H.), *23*.
Cyrille, 337.

Daniélou (J.), *19*, *23*.
Davy (M. M.), *11*, *12*.
De Boer (C.), *85*.
Déchanet (J. M.), *5*, *9*, *11*, 13, *14*, 16-18, *23*.
Dédale, *56*.
Delhaye (Ph.), *58*.
De Marco (M.), *38*.
Démocrite, *232*.
De mundi constitutione (Ps. Bède), *59*.
Denzinger (I.), *236*, *274*, *295*.
Denys l'Aréopagite (Ps.), *81*, *83*, *85*, 112, 231, 232, 234, 240, *246*, 255, 256, 279, 280, 291, 299, 301, 332.
De spiritu et anima, *247*, *269*, *340*.
Deucalion, 56-58.
De Wulf (M.), *348*.
Didier (J. C.), *5*, *9*.
Dietrich von Freiberg, v. Theodericus de Freiberg.
Dioclétien, *112*.
Domenichelli (Th.), *228*.
Dondaine (A.), *271*, *340*.
Doucet (V.), 203, *204*, *205*, 206, 207, *208*, *214-216*, 219.
Douie (D. L.), *204*.
Dress (W.), 102, *113*.
Dübner (F.), *14*, *61*.
Du Cange, 18.
Duhem (P.), *76*.
Dumeige (G.), 5, 33.

Électre, *86*.
Empédocle, *232*, 314.
Énée, 41, 42.
Épiphane de Chypre, *20*, *21*.
Erichtonius, 58.
Esaü, 336.
Estienne (Robert), 18.
Euclide, *194*, *200*.
Eurydice, 41, 42, 44-46, 49.
Eusèbe de Césarée, *14*, 24.
Ève, *21*, 87, 334, 347.
Eyssenhardt (F.), *312*.

Festugière (A. J.), *14*.
Ficin (Marsile) v. Marsile Ficin.
Folhet (G.), *5*.
Forte (S. L.), *206*.
Fracheboud (A.), *12*.
Freud (S.), 86.
Fulgence, le Mythographe, 39, 40, 47-52, 57, 63, 73, 86.

Gál (G.), *203*.
Galien, 314.
Gandillac (M. de), *84*.
Garin (E.), *58*.
Gautier de Bruges, 204.
Gautier de Saint-Victor, 66.
Gennade, 227, 231, 319, 337, 339.
Ghisalberti (F.), *36*, *37*, *50*, *60*, *65*.
Gilbert de la Porrée, *142*, *145*, *229*, *231*.

Gilbert l'Universel, 29.
Gilles de Rome, *307*.
Gilson (Ét.), *5*, 6, *7*, *8*, *11*, 13, 17, 32.
Glorieux (P.), *66*, *205*.
Godefroi de Saint-Victor, *8*, 16, 31.
Grabmann (M.), *68*, *75*, *86*.
Graesse (Th.), 33.
Gratarolus, *63*, *65*, *71*, *72*, *74*, *81*, *87*.
Grégoire le Grand (Saint), 47, *234*, 235, 239, 240.
Grégoire de Nysse, *15*, 19, 21-23, 212, 220, 275, 276, 293, 298, *332*, *340*, *351*.
Gregory (T.), *56*, *58*, *59*, *65*, *72*, *81*, *82*, *84*.
Gronau (C.), *19*.
Guillaume d'Auvergne, 220, *239*.
Guillaume de Conches, 35-100.
Guillaume de la Mare, 204.
Guillaume de Saint-Thierry, *8*, *9*, 10, 11, *12*, 13-18, 21, 22, 25, 26.

Haring (N.), *36*, *44*.
Hatinguais (M^lle^), *44*.
Hauréau (B.), *61*, *70*.
Heiberg (J. L.), *194*.
Heinrich von Grüningen, 115.
Helm (R.), *39*, *40*, *48*, *51*, *52*.
Helpericus, 96.
Henri de Grüningen, v. Heinrich von Grüningen.
Henricpetri (Adam), *112*.
Henry (P.), 24.
Heptateuchon v. Thierry de Chartres.
Hercule, 40-42, 44, 52, 57, 67, 86.
Hésiode, *61*.
Heysse (A.), *229*.
Hildebert de Lavardin (Ps.), 30.
Hofmann (R.), 206.
Homère, 44, 61, 67, 83.
Horace, 46, *50*.
Horbert (W.), *101*.
Hugues de Saint-Cher, *8*, 32.
Hugues de Saint-Victor, 36, 241, 318, *333*.
Hugues de Troisfontaines, 16, 29.

Ilarino da Milano, *271*.
Image du Monde, 83.
Innocent III, *39*.
In Psalmorum librum exegesis (Ps. Bède), *8*, 29-30.
Isaac de l'Étoile, *6*, *8*, 9, 10, 12, 32.
Isidore de Séville, 39, 57.
Ives de Chartres, v. Yves de Chartres.
Ixion, 41, 50-52, 72.

Jacob, 20, 336.
Jacques de Voragine, *6*, 33.
Jansen (W.), *65*, *70*.
Jansénius, 33.
Janvier, évêque de Calchorra, 47.
Jean Damascène, 217, 224, 229, 231, 232, 235, 244, 253, 258, 268, *269*, 285, 286, 293, 296, 298, 299, 301, 315, 328.
Jean de Garlande, 37, 50, *60*, 65, 84.
Jean Godard de Newenham, *8*, 32.
Jean de La Rochelle, 220, *228*, *252*, *281*, *312*, *335*.
Jean de Médicis, *101*.
Jean de Meun, *55*.
Jean Pecham, 204, 220, *333*, *348*.
Jean de Salisbury, 36, 38, *48*, *61*, 84, 86.
Jean Scot Erigène, 112, *279*.
Jérome (Saint), 17, *18*, *20-22*, 295, 317, 337.
Jérome (Ps.), *17*, *22*.
Jodocus de Gorza, *201*.
Jonas de Saint-Victor, *8*, 31.
Jourdain (Ch.), *43*, *45*, *46*, *53*, *74*, *79*, *81*.
Junon, 50-52, 60, 61.
Jupiter, 51, 52, 60, 63.
Juvénal, 36, 43, 56, 57, 64.

Klibansky (R.), *56*.
Klotz, *38*.
Koetschau (P.), *18*, *20*.
Krebs (E.), *115*, *116*, *149*, *157*, *200*.
Kristeller (P. O.), *101*.

Labourt (J.), *20*.
Lachésis, 44.
Langlois (Ch. V.), *83*.
Langlois (E.), *55*.
Lansell, 85.
Laurent de Médicis, *101*.
Lebreton (M. M.), *5*.
Leclercq (J.), *10*, *23*, 27, 28.
Léon X, *101*.
Leys (R.), *23*.
Liber de Causis, 187, *232*, 308, *317*.
Liber de VI principiis, v. Gilbert de la Porrée.
Librum hunc, *64*, *70*.
Liddel-Scott, 18.
Longpré (E.), 203, *204*, 206.
Lubac (H. de), *36*.

Mabillon, *22*.
Macrobe, *16*, *20*, *37*, *59*, *63*, 67, *68*, 70, 73, 74, 76, 78, 97, *312*.
Mandonnet (P.), *307*.
Mansion, *272*.
Maro, v. Virgile.
Mars, 61.
Marsile Ficin, 101-113.
Martianus Capella, 64.
Matthieu d'Aquasparta, 203-352.
Maurer (A.), *115*.
Mazzatinti, *205*, 210.
Meersseman (G.), *204*.
Merki (H.), *21*, *23*.
Michel (A.), *340*.
Minos, *56*.
Mohrmann (Chr.), 10.
Moïse, *13*.
Moïse Maïmonide, *261*.
Morçay (R.), *101*.
Morin (G.), *20*.
Mras (K.), 24.
Muckle (J. T.), *23*, *245*.
Mueller (C. F. W.), *38*.
Mullach (F. W. A.), *60*, *66*, *73*, *77*, *82*.
Müller (M.), *54*.
Mythographus II, *40*, *56*, *59*.
Mythographus III, 49.

Narcisse, 85.
Nemesius d'Émèse, *20*, 222, *272*, *277*, *314*.
Néron, 56.
Nicolas de Clairvaux, *8*, 9, *10*, 16, 28.
Nisard (D.), *59*, *63*, *68*, *70*, *73*, *76*, *78*.

Œdipe, 85, 86.
Olympiodore, *19*.
Oratio caritatis divinae, 28.
Orcibal (J.), 33.
Origène, 17-23, 112, 218, 233, 236, 271, 272, 295.
Orphée, 40-42, 44-46, 48-50, 52, 61, 67, 72, 79, 85, 86.
Ottaviano (C.), 72.
Ovide, *50*, 84.
Ovide moralisé, 84.

Pallas, 51, 52.
Pan, 59.
Paré (G.), *36*.
Parent (J. M.), *44*, *54*, *58*, *59*, *64*, *66*, *75*, *79*, *81*, *86*, *88*.
Pâris, 50-52.
Parménide, *232*.
Pasiphaé, *56*.
Paul (Saint), 12, 40, *112*, 272, 299, 330, 336, 351.
Pélage, *22*.
Pépin (J.), *9*.
Pétrarque, 23.
Phaéton, 62, 63, 85, *86*.
Philippe de Harvengt, *6*, 32.
Philon d'Alexandrie, *16*, 17.
Piéron (J.), 85.
Pierre Abélard, v. Abélard (Pierre).
Pierre de Falco, 207.
Pierre Lombard, *8*, 10, 30-31, *233*, 249, 260, *317*, *336*.
Pierre de Tarentaise, *307*.
Pierre de Trabibus, *227*, *232*, *233*, *235*.
Platon, 5, *6*, *9*, 13, 14, *15*, 18, *20*, 24, 35, 43, 48, 53-55, 62-67, 69-76, *77*, 78, *80*, *81*, 82, 84, 86, 87, 91, 94, 97-99, 101, 109, 111-113, 218, 222, 249, 254, 260, 271, 278, 294, 312.
Pline l'Ancien, *14*.
Plotin, *8*, *9*, 13-17, *21*, 22-24, *101*, 109, *272*, *312*.
Plutarque, *14*, 61, 62.
Poliphème, 39, 44, 56.
Porphyre, *307*, *309*, 331, 348.
Priape, 62.
Proclus, 18, 112.
Ptolémée, 211, 220, 299.
Pyrrha, 56-58.

Raban Maur (Ps.), 28.
Rahner (H.), *21*.
Rémi d'Auxerre, 39, 49, 56, 59, 86.
Rémi (Ps.), *8*, 32.
Ricci (S. de), *56*.
Richard l'Évêque, *38*.
Richard de Mediavilla, 205-207.
Richard de Saint-Victor, 10, 12, 31, 212, *230*, *231*, 235, 238, 239, 251, 270, 292, 321, 323.
Riedel (W.), *35*, *38*, *40*, *41*, *43*, *50*, *56*, *64*.
Rivaud (A.), *62*, *66*, *80*.
Robert Grosseteste (Ps.), v. *Summa Philosophiae*.
Robin (L.), *18*.
Rossi (V.), 33.
Rufin, *18*.
Rupert de Tuit, *333*.

Saxer (V.), *10*.
Schütz (G.), *294*.

Schwyzer, 24.
Sémélé, 59, 60.
Sententiae philosophorum (Ps. Bède), *230*, *244*, *250*, *261*, *263*, *265*, *268*, *297*, *299*, *316*.
Serrani (J.), *249*.
Servius, *16*, 56, *59*.
Siegfried (C.), *17*.
Silk (E. T.), 49.
Simoncioli (F.), *206*.
Sisyphe, 85.
Smalley (B.), *36*.
Soderberg (H.), *271*, *334*.
Solon, 62.
Spettmann (H.), *333*.
Spicq (C.), *36*.
Stegmüller (F.), *115*.
Summa Halesiana, v. Alexandre de Halès.
Summa Philosophiae, *317*.

Talbot (C. H.), 32.
Tantale, 50.
Tatien, 60-62.
Taylor (A. E.), *5*.
Tertullien, *330*.
Themistius, 211.
Theodericus de Freiberg, 115-201.
Theodoret de Cyr, *101*.
Théophile d'Alexandrie, *20*.
Thierry de Chartres, 36, *38*, 39, *61*, 70, *71*, 84.
Thierry de Fribourg, v. Theodericus de Freiberg.
Thilo, *59*.
Thomas d'Aquin (Saint), 101-113, 213, 218-222, *227*, *230*, *232*, *233*, *236*, *238*, *240*, *241*, *243-245*, *265-267*, *269*, *270*, *272-274*, *277*, *282*, *288*, *294*, *295*, *300*, *302*, *307-309*, *311*, *312*, *314*, *317*, *318*, *324*, *327-330*, *332*, *335*, *338*, *343-345*, *347*, *351*.
Thomas Gallus, abbé de Verceil, *85*.
Tityus, 50.
Traversari (Ambroise), v. Ambroise Traversari.
Tremblay (P.), *36*.

Ulysse, 40, 41, 44, 56.
Umberg (I. B.), *236*.

Valentinelli (G.), *58*.
Van den Eynde (D.), *5*, *8*.
Van den Eynde (O.), 225.
Vanni Rovighi (S.), 206.
Vénus, 51, 52, 61, 62.
Vernet (A.), 39, *68*, *72*.
Vignaux (P.), *203*.
Vivien de Premontré, *6*, 32.
Virgile, 35, *38*, 64, 90, 99.
Vulcain, 58.

Wallace (A.), *115*.
Webb (Cl.), *38*, *48*, *61*, *86*.
Wilkins (E. G.), *10*.
Wrobel (J.), *38*, *44*, *68*, *77*.
Würschmidt (I.), *115*.
Wutz (F.), *17*.

Yves de Chartres, *6*, 25.

Zanobi Acciaiuoli, v. Acciauoli (Zanobi).
Zavalloni (R.), 206, *261*, *343*, *348*.
Zenon, 339.
Zenon de Vérone, *20*.
Zeus, 44, v. aussi Jupiter.

INDEX DES MANUSCRITS CITÉS

Assise, *Bibl. Com.* **132,** 215, 223, 225, 227-352.
Assise, *Bibl. Com.* **134,** *203.*
Assise, *Bibl. Com.* **159,** 205-221, 223-225, 227-352.
Avranches, *Bibl. mun.* **226,** *58.*
Bale, *Univ. Bibl.* **F. III. 18,** 116-201.
Baltimore, *Walters Art Gallery* **448,** 56, *57.*
Cambridge, *Peterhouse* **179,** 25.
Chartres, *Bibl. mun.* **498,** *71.*
Erfurt *Amplon.* **Fol. 79,** 116-201.
Erlangen, *Univ. Bibl.* **182,** *65.*
Florence, *Laurent.* **Aedil. 164,** *212, 213,* 215, 223.
Florence, *Laurent.* **Plut. XIII, dextr. 8,** 224, 225, 227-352.
Florence, *Bibl. naz. Conv. Soppr.* **E. 8. 1398,** *57-60, 62-65, 69, 70, 73, 74, 76, 77, 80-83,* 88-100.
Luxembourg, *Bibl. nat.* **32,** 27.
Maihingen, *Fürstl. Bibl. II Lat.* **1. Q. 6,** 116-201.
Munich, *Staatsbibl. CLM* **331,** *68, 75.*
Munich, *Staatsbibl. CLM* **540°,** *58.*
Orléans, *Bibl. mun.* **274,** *37, 40, 42, 44-48, 51, 53, 80.*
Paris, *Nat. Lat.* **2547,** 27.
Paris, *Nat. Lat.* **3537,** 31.
Paris, *Nat. Lat.* **3804^A,** *38.*
Paris, *Nat. Lat.* **9425,** 32.
Paris, *Nat. Lat.* **14065,** *58.*
Paris, *Nat. Lat.* **14793,** *78.*
Paris, *Nat. Lat.* **15090,** *49.*
Paris, *Nat. Lat.* **16246,** *38.*
Paris, *Nat. Lat.* **16451,** 31.
Rome-Vatican, *Lat.* **2183,** 116-201.
Rome-Vatican, *Lat.* **4426,** 116-201.
Rome-Vatican, *Lat.* **14013,** 206.
Rome-Vatican, *Urbin. Lat.* **1389,** *57-59, 63, 65, 77, 82, 88-100.*
Tarragone, *Bibl. prov.* **54,** 28.
Todi, *Bibl. Com.* **44,** 208, *214,* 223, 225, 227-352.
Todi, *Bibl. Com.* **122,** *214,* 286.
Troyes, *Bibl. Mun.* **1101,** *37, 39-42, 44-48, 51-55, 63, 75.*
Troyes, *Bibl. Mun.* **1251,** 28.
Troyes, *Bibl. Mun.* **1381,** *37, 39-42, 44-48, 51-55, 63, 75, 77.*
Upsal *Univ.* **C. 620,** *58.*
Venise, *Marc. Lat.* **1870,** *58.*
Vienne, *Bibl. Nat.* **278,** 116-201.

TABLE DES MATIÈRES

I. — ÉTUDES

Tradition néo-platonicienne et traditions chrétiennes de la « région de dissemblance » (Platon, Politique, 273 d), par Pierre Courcelle..... 5-33

Introduction, p. 5. — I, p. 6. — II, p. 13. — III, p. 17. — Répertoire des textes relatifs à la « région de dissemblance » jusqu'au XIII^e siècle, p. 24.

L'Usage de la notion d'*integumentum* à travers les gloses de Guillaume de Conches, par Edouard Jeauneau..... 35-100

Introduction, p. 35. — 1° Essai d'une définition de l'*integumentum*, p. 36. — 2° L'*integumentum* dans les gloses sur la *Consolation* de Boèce et dans les gloses sur Juvénal, p. 43 ; — *A)* Les gloses sur Boèce, p. 43 ; — *B)* Les gloses sur Juvénal, p. 56. — 3° L'*integumentum* dans les gloses sur le Timée, p. 58 ; — *A)* L'Ame du Monde comme *integumentum*, p. 66 ; — 1. A partir de quels principes Dieu a-t-il formé l'Ame du Monde ? p. 66 ; — 2. Suivant quel procédé Dieu a-t-il formé l'Ame du Monde ? p. 69 ; — *a)* Pourquoi Platon a-t-il fait usage de chiffres pour représenter l'Ame ? p. 69 ; — *b)* Pourquoi Platon a-t-il employé ces chiffres de préférence à d'autres ? p. 71 ; — *c)* Pourquoi Platon n'a-t-il pas fait figurer dans le cryptogramme de l'Ame du Monde un nombre de chiffres plus grand ou un nombre moindre, p. 75 ; — *d)* Pourquoi les chiffres ont-ils été disposés suivant les branches d'un compas ? p. 75 ; — 3. Comment l'Ame a-t-elle été jointe au monde ? p. 76 ; — *B)* La création des Ames individuelles, p. 80. — 4° Quelques réflexions, p. 84 — Appendice, Guillaume de Conches, Gloses sur le Timée, 34-37, p. 88.

Marsile Ficin et le *Contra Gentiles*, par Étienne Gilson..... 101-113

II. — TEXTES

Meister Dietrich von Freiberg über den Ursprung der Kategorien, par F. Stegmüller..... 115-201

Introduction, p. 115. — Theodoricus de Freiberg, O. P. *De origine rerum praedicamentalium*, p. 116

Les *Quaestiones de Anima VI*, manuscrit de la Bibliothèque communale d'Assise nº 159, attribuées à Matthieu d'Aquasparta, par A.-J. GONDRAS 203-352

Introduction, p. 203. — I. Le Manuscrit, p. 205. — II. L'œuvre, p. 214. — 3. Méthode d édition, p. 223. — Quaestiones de anima VI, p. 227. — Quaestio I, p. 227. — Quaestio II, p. 247 — Quaestio III, p. 265. — Quaestio IV, p. 288. — Quaestio V, p. 308. — Quaestio VI, p. 327

INDEX DES NOMS DE PERSONNES ET DES OUVRAGES ANONYMES .. 353
INDEX DES MANUSCRITS 358

ÉDITIONS DU CENTRE NATIONAL DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE

I. — PUBLICATIONS PÉRIODIQUES

BULLETIN SIGNALÉTIQUE

3e Partie : trimestrielle consacrée à la Philosophie et aux Sciences Humaines

Abonnements :

France..... 4.000
Étranger..... 5.000

Abonnement au Centre de Documentation du C. N. R. S.
16, rue Pierre-Curie — PARIS (Ve)
C. C. P. Paris 9131-62 Tél. DANton 87-20

BULLETIN DE L'INSTITUT DE RECHERCHES ET D'HISTOIRE DES TEXTES

(Directeur : J. VIELLIARD)

Paraît une fois par an et est vendu au numéro :
N° 1 : 300 francs. — N° 2 : 400 francs. — N° 3 : 460 francs. — N° 4 : 700 francs. — N° 5 : 460 francs.

ARCHIVES DE SOCIOLOGIE DES RELIGIONS

Cette revue semestrielle est publiée par le Groupe de Sociologie des Religions.
Le numéro de 192 à 224 pages..... 1.000
Abonnement annuel (2 numéros)..... 1.600

II. — OUVRAGES

Henriette PSICHARI. — *La Prière sur l'Acropole et ses Mystères* (relié pleine toile)..... 1.000

PUBLICATIONS DE L'INSTITUT DE RECHERCHES ET D'HISTOIRE DES TEXTES

Mlle PELLEGRIN. — *La Bibliothèque des Visconti Sforza* (relié pleine toile crème)..... 2.400
RICHARD. — *Inventaire des manuscrits grecs du British Museum*..... 900
VAJDA. — *Répertoire des catalogues et inventaires de manuscrits arabes*..... 450
VAJDA. — *Index général des manuscrits arabes musulmans de la Bibliothèque Nationale de Paris*..... 2.400
VAJDA. — *Les Certificats de lecture et de transmission dans les Manuscrits arabes de la Bibliothèque Nationale de Paris*..... 600

LES CAHIERS DE PAUL VALÉRY

Tirage limité à 1.000 exemplaires numérotés. L'ensemble des cahiers sera vendu dans les conditions suivantes :
1° Volumes reliés..... 160.000
(64.000 francs payables à la commande et 3.000 francs à la parution de chacun des volumes.)
2° Volumes sous étuis..... 174.000
(78.000 francs payables à la commande et 3.000 francs à la parution de chacun des volumes.)
Les volumes I, II et III sont parus.

III. — COLLOQUES INTERNATIONAUX

III. — *Les Romans du Graal aux XIIe et XIIIe siècles*..... 1.000
IV. — *Nomenclature des Écritures livresques du IXe au XVIe siècle*..... 660
VIII. — *Études Mycéniennes* (relié pleine toile)..... 2.000

Renseignements et vente : Service des Publications du C. N. R. S.
13, quai Anatole-France — PARIS (VIIe)
C. C. P. Paris 9061-11 Tél. INV. 45-95

IMPRIMÉ PAR A. BONTEMPS, LIMOGES (FRANCE)

Dépôt légal : 2e trimestre 1958

GTU Library
3 2400 00253 8126

Archives d'histoire doctrinale et littéraire
du moyen âge
v.24
1957

v.24
1957
47463
THREE DAY

GRADUATE THEOLOGICAL UNION LIBRARY
BERKELEY, CA 94709